كلمة الوزارة

الترجمة أداة المثاقفة والتفاعل الحضاري

الدكتورة نجوى قصاب حسن
وزيرة الثقافة

اللغةُ وطن الأمة الروحي واحد مقومات شخصيتها، وحاملةُ هويتها. وكما الأرض في المجتمع الواسع تحمل الناس وتربطهم بأواصر مكانية ومادية كذلك اللغة توحد الناس، حين تشملهم ببيان واحد وتراث فكري أصيل، وتطلعات تمثل إرادتهم المتشوقة نحو التقدم، والمستشرفة نحو العلاء. واللغةُ ذاكرةُ الأمة تصل حاضرها بماضيها، كما تُطل بحاضرها على المستقبل، سجلُ حضارة وأداة تيسير لاستيعاب المعارف وثمرات القرائح. ويكادُ تقدُم اللغات وتأخرها أنْ يساير ويوازي تقدم الأمة او يؤشر على تأخرها.

ولا شكَّ أنَّ لكل لغة مزاياها الفريدة وغناها، وتأتي اللغةُ العربيةُ في طليعة اللغات العالمية، غنى وبلاغة وطواعية وحسن أداء، تزخر بالمضامين الإبداعية، والمخزون اللغوي الثَّري،وتتميز بالدقة والمرونة والطواعية، وتعددُ أصناف الاشتقاق،

وتتسم بالقدرة الواسعة على استيعاب المعارف والعلوم والثقافات. حيث لا نجد لغة من اللغات مثلها. أمدت العلوم والآداب والفلسفة والقانون والأديان واللغات الأخرى أحقابا متطاولة بمعين لا ينضب، وكنوز لا تحصى.

كما ازدادت اللغة العربية تألقا وثراء عند نقل العلوم القديمة إليها، فأمدتها بعمق التعبير، ومزيد من سعة البيان وتطور أساليبه مع احتفاظها بأصالتها الذاتية وخصائصها المثلى.

والشعوب كالأفراد يتمم بعضها بعضا في اقتباس القيم الرفيعة والأخلاق الكريمة، واكتساب العلوم الرفيعة التي تكشف حقائق الكون. وكي ينجح الإنسان، ينبغي أن يتعرف مواهبه وملكاته وما يستطيع أن يحسن، استنادا إلى الحكمة المعروفة عن سقراط /اعرف نفسك بنفسك / كذلك فإن نجاح الأمة يكمن في إدراك مزاياها، الثقافية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية. وحتى تتمكن الأمة العربية من إدراك مزاياها وهويتها الثقافية، لابد من أن نتعرف على مقومات تحقيقها في إطار بعدها القومي وفي إطار التعاون الإنساني العالمي.

المجتمعات الإنسانية - ومنذ القديم- يستفيد بعضها من بعض ويأخذ بعضها من ثقافات الآخر، وليس أجمل من الانفتاح على المعرفة الإنسانية، ونقلها وحفظها بلغتنا الغنية المطواعة، وأن نقدم التجربة البشرية الغنية بلغة عربية اللسان والفكر. وأن ننقل إلى العالم علومنا ومعارفنا وثقافتنا. وأن يتفهم العالم خطابنا الثقافي والسياسي والاجتماعي، في عملية تبادل وانفتاح يحفظ الهوية والخصوصية الثقافية الأصيلة، ويغني ويغتني بتبادل المعارف والفكر. وفي ماضينا المجيد وتراثنا الحافل شواهد على التوق إلى المعرفة والاستزادة من علوم الأقوام السابقة وجمع تراث الشعوب الأخرى من صين وفرس ويونان.

عمل أجدادنا في الترجمة والتعريب والبحث والشرح، حتى بلغت حركة الترجمة والتعريب أوجها في زمن الخليفة المأمون في العصر العباسي. واعتمدت في ذلك مدارس ومناهج في التعريب والترجمة والتهذيب والإيضاح، ونبغت في هذا المجال أسماء وأعلام. ونقلت حصيلة علومهم وتراجمهم، التي ازدانت واتسمت بحللها العربية الدقيقة، إلى الأندلس. ونهل منها الغرب ونقلوها إلى لغاتهم. وتداولت

الشعوب بعد ذلك العلوم والمعارف، التي كان للعرب الدور الأكبر والمأثرة الكبرى في صونها وجلائها وإغنائها بالبحوث والكشوف.

وكما ساهمت تلك الترجمات في نهضة الغرب واطلاعه على تلك الكنوز المعرفية، ساهمت حركة التعريب في نقل معارف الغرب وثقافتهم وعلومهم، وتوسيع آفاق المعرفة في الوطن العربي.

ولا بدّ لتحقيق ذلك من مجابهة العقبات التي تعترض تلك المهمّة المعرفية الحيوية، والتي تتمثل في الكثرة الهائلة للمصطلحات العلمية، وضرورة ضبطها وتنسيقها وتحديدها، وصياغة القواعد لتحديد دلالاتها، وتحري الدقة في نقلها، إذ أنّ كثرة المصطلحات العلمية والفنية، التي نجمت عن القفزات العلمية والطفرات المدهشة في القرن الماضي، والتي تزخر بها العلوم والمعارف ومبتكرات التكنولوجيا الحديثة، وما أوجدته من مصطلحات علمية وتقنية جديدة، تشكل عقبة كبيرة تواجه المختصين في مجالي الترجمة والتعريب، وتتجاوز في مجموعها مفردات اللغة التي يستعملها المجتمع في حياته وحاجاته المباشرة.

إنّ هذه المسألة الهامة أصبحت تلقى الاهتمام العالمي، وتشغل المنظمات الدولية والهيئات العلمية في العالم، بغية تذليل مصاعب النقل المصطلحي، والتغلب على عقبات التعريب والترجمة والتركيز على الاهتمام بالمعاجم والموسوعات المتخصصة ومراجعتها، وتدريب الكوادر، والاضطلاع بثقافة واسعة في اللغات، والاطلاع على موضوعات العلوم وتخصصاتها الدقيقة.

في وقتنا الحاضر تزداد الحاجة إلى الترجمة والتعريب أكثر من أي وقت مضى، نظراً للتقدم التقني والانتشار الواسع لوسائل الاتصالات وضرورة تبادل الخطاب الثقافي والإعلامي والسياسي بين الأمم، وقد ساهم التقدم الاقتصادي والتجارة العالمية والتقدم العلمي والاتساع الهائل في مجال التخصصات العلمية الدقيقة، في جعل شعوب العالم - في الآونة الأخيرة - أحوج ما تكون إلى الاطلاع المستمر على مستجدات العلم والمعرفة وتوحيد الجهود الإنسانية الخيرة.

والاهتمام بالترجمة والتعريب مسألة حيوية، ومسؤولية المجتمعات والجامعات والمؤسسات الثقافية، ومؤسسات التعليم العالي، من أجل تطوير اللغة العربية وتجديدها، وتحقيق قدرتنا على استيعاب العلوم الحديثة، ونقل العلوم والمعارف،

واستحداث المصطلحات الجديدة، التي تفي بحاجات الدلالات، وتؤدي حقائق التصورات والمفاهيم المستجدة، وحقن نسغ جديدة تزيد في حيوية اللغة وغناها.

وتتجلى أهمية التعريب والترجمة في مزج الثقافات في بوتقة ثقافة عربية موحدة، ونظرة حضارية عربية أصيلة، وتحقيق التوازن بين الأصالة والتفتح على الخبرات العالمية، وترسيخ أسس التفكير العلمي، وتوفير سبل الاطلاع الدائم على ما يستجد من بحوث، على الصعيدين الإنساني والعالمي.

لقد ازدهرت حركة التعريب والترجمة في سورية، انطلاقاً من الموقف المستنير والمنفتح على ثقافات الشعوب وتقبل الآخر، والاستفادة من المعارف التي ينتجها الفكر البشري، مع الاعتزاز بالهوية الحضارية والخصوصية الثقافية للأمة العربية، وترجمت مئات الكتب والمؤلفات من وإلى اللغة العربية، من متخصصين تشهد لهم الحركة الأدبية، والنهضة العلمية والمعرفية بالدور الكبير والفعّال، ويعترف المثقفون بحقهم على مجتمعهم بالتكريم والشكر والتقدير.

إنّ انعقاد هذا الملتقى الهام، هو تذكير بأهمية الجهود المعطاءة، التي بُذلت، ومبادرةٌ إلى دراسة ما يستوجبه هذا المجال، من اهتمام بالترجمة والتعريب، وتطوير آلياته ومستلزماته، وكذلك الاهتمام بضرورة تأكيد حقوق المترجمين وتشجيعهم وتكريمهم، والعمل على إعادة النظر بالتشريعات الخاصة بتنظيم حركة الترجمة والتعريب. وتعديل التعويضات والمكافآت التي تلائم الجهود العلمية التخصصية، التي يبذلها الأساتذة الخبراء وتأسيس معاهد وأقسام وكليات لإعداد الجيل الجديد من الخبراء في التعريب والترجمة، باعتبار أنّ الترجمة والتعريب هما صناعة وفنّ وخبرة وخصوصية فائقة الأهمية بفروعها العديدة من ترجمة فورية كتابية أدبية وعلمية. وكذلك تشكيل الجمعيات والاتحادات التي يمكن -في إطار عملها- تكثيف جهودها الوطنية والقومية للوصول إلى صياغة خطة وطنية للترجمة والتعريب، لتأمين مستلزماتها، والسعي إلى إنجاز دراسات ببلوغرافية، وموسوعات علمية وصياغة برامج وتوجهات علمية مستجدة، انسجاماً مع التوجه العلمي المستنير والعمل الجاد الذي يسير بإيقاع متسارع لبناء سورية الأسد، سورية التطوير والتحديث في ظل راية السيد الرئيس بشار الأسد، رئيس الجمهورية العربية السورية.

الشعر العربي في معركة الحضارة

رئيس التحرير
حسين حموي

كان الشعر العربي ولا يزال المعبّر الأوفى والشاهد الأمين على وجدان الأمة تجاه الأحداث والإرهاصات التاريخية التي تمرّ بها، لذلك أطلق عليه النقاد صفة (الشعر ديوان العرب) ووصفوا الأمة العربية بأنها (أمة شاعرة) فمن لا يجيد صناعة الشعر وإبداعه منها؛ يجيد حفظه وروايته. ولم يقتصر النتاج الشعري على جانب واحد أو غرض محدد، بل كان شمولياً إنسانياً يشمل جميع الجوانب الحياتية والأغراض الإنسانية ويصح فيه قول أحد الشعراء اللاتين: «إنسان أنا، وكل ما يتصل بالإنسان ليس غريباً عني» فأثّر وتأثر في إبداعات الشعوب الأخرى، وكان منذ ملحمة جلجامش يحمل إضاءاته الحضارية للآداب العالمية.

إن ظاهرة تأثير الآداب بعضها في بعض، وتفاعلها ظاهرة مغرقة في القدم، فلم تكن الآداب القومية تعيش في معزل عن المؤثرات الداخلية والخارجية على الرغم من أن وسائل الاتصال بين الشعوب كانت محدودة، فكيف هو الحال في عصرنا الراهن؟ عصر الثورة المعلوماتية، والتفجر المعرفي، وثورة الاتصالات الحديثة التي قلصت المسافات بين الشعوب، وقاربت بين المبدعين والباحثين على اختلاف مشاربهم ومنابتهم، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أهمية التحلّي بالأخلاق العلمية، والقيم المعرفية التي تعترف بفضل الآخر ودوره في رفد الحضارات الإنسانية بما لديه من علوم وفنون وآداب، والتخلّي عن التعصب لأدبٍ ما، أو لثقافة ما، وادعاء أن هذه الثقافة تتفوق على ثقافات الأمم الأخرى، وأنها ينبغي أن تفرض مواصفاتها على جميع الشعوب ليس بفعل الحوار والمثاقفة، لرصد ألوان التشابه والمقاربة التي تلتقي حولها آداب الشعوب وثقافاتها، وإنما لفرض هيمنتها واحتواء تلك الآداب والثقافات والقيم المندرجة في نسيجها، وإذابتها في بحيرة العولمة ومفاهيمها الجديدة المناقضة للتعددية والتنوع الثقافي، والمجهضة لأية خصوصية ثقافية تحاول أن تبرز الهوية القومية المتمايزة لأية أمة من الأمم.

إن الفرق شاسع، والتباين كبير جداً بين العولمة التي تحاول فرضها ثقافة القوة والهيمنة الأميركية على شعوب الأرض قاطبة، بما فيها الثقافة الأوروبية التي خرجت من صلبها، وبين عالمية الثقافة التي تؤاخي بين الآداب والشعوب، وتؤمن بالحوار والتفاعل والتواصل مع الحضارات الإنسانية على اختلافها، وإن ما نجده من سمات وظواهر متماثلة مشتركة بين الثقافات في إبداعات المبدعين الشعرية والروائية والمسرحية، هو نتيجة هذا التفاعل والحوار بين الآداب والثقافات بعضها مع بعض عبر العصور في إطار العالمية، وقد كانت أمتنا العربية سبّاقة إلى هذه العالمية في مدّ جسور التواصل والحوار مع الثقافات والآداب الأخرى، فتبادلت المعارف والعلوم والفنون مع الأمم الأخرى، وأثرت وتأثرت في حضارات اليونان والرومان والفرس والهند والصين، وأكثر ما بدا هذا التأثر والتأثير واضحاً جلياً في الفتوحات الإسلامية عندما بلغ التلاقح الثقافي ذروته في العصر العباسي،

وحين نمعن النظر في الأدب الجاهلي الذي سبق تلك الفتوحات نقع على ومضات فكرية تسربت إليه من آداب الأمم المجاورة. وربما نلاحظ تأثير الأدب الفارسي في شعر عدي بن زيد العبادي وفي شعر الشعراء الذين كانوا متصلين ببلاط المناذرة، وبعد الفتوحات وامتزاج العرب بالشعوب الأخرى والثقافات الجديدة تمّ نقل الكثير من إبداعات تلك الثقافات إلى العربية ولا سيما من الفارسية والهندية واليونانية فكان من الطبيعي أن يتأثر أدبنا العربي بآداب الأمم المجاورة، وأن يترك بدوره أثره في هذه الآداب. ولما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية اتسع ميدان هذه الصلات بين آدابنا وآداب الأمم الأخرى، وتركت الثقافة العربية الإسلامية بصمات واضحة في ثقافات الشعوب التي خالطت الأمة العربية، وقرأت تراثها وشعرها وتأثرت بها، نذكر ما كان للقرآن الكريم من أثر في الآداب الأخرى، وقصة ألف ليلة وليلة الفارسية الأصل من ذيوع ومن أصداء في الآداب الغربية، وبخلاء الجاحظ في بخيل موليير، وقصص العشاق العذريين وأشعارهم في الأدبين الفارسي والهندي، وفي الوجه المقابل أثر كليلة ودمنة وأدب ابن المقفع وما حمله عن الفرس من الهند وأشعار الفردوسي في الأدب العربي وأثر فن المقامات ولا سيما مقامات بديع الزمان الهمذاني في الأدب الإسباني والأدب التركي وفي الوجه المقابل تأثر الأدب العربي ولا سيما التصوف بالثقافة الهندية والموشحات بالأدب الشعبي الإسباني وأثر الأدب العربي الأندلسي في الشعر البروفانسالي حيث كانت بلنسية وقرطبة وإشبيلية كوى مفتوحة على الغرب الأوروبي. وأثر قصة الإسراء والمعراج في الآداب الأوروبية وخاصة الشاعر اللاتيني دانتي وتأثر الشعر العربي الحديث بالشعراء المحدثين في أوروبا وفي مقدمتهم ت.س اليوت.

إذن نستطيع القول باطمئنان: إن معركة الحضارة لم تكن في يوم من الأيام محمولة على بارجات حربية وحاملات طائرات أميركية، بل كانت محمولة على راحات العقول المبدعة، وبين ثنايا سطور الكتب المطبوعة والمترجمة إلى لغات عدة وكان العرب حملة حضارة ورسالة وليسوا حملة إرهاب. وقد اعترف المستشرقون، والباحثون المنصفون بفضل الحضارة العربية على الحضارات الإنسانية ولا سيما أولئك الذين تخصصوا في الأدب المقارن ودرسوا مظاهر التأثر والتأثير بين

الثقافات. وأتمنى على المتحاملين على هذه الأمة والناكرين لجميلها وما قدمته للحضارات الإنسانية من علوم وابتكارات وفنون وآداب أن يقرؤوا التاريخ والتراث الإنساني جيداً ليتعرفوا إلى الأبعاد الجغرافية والتاريخية والعلمية والأدبية والفنية التي حققها العرب في الماضي البعيد قبل ظهور الحضارات البشرية ولاسيما في بلاد الشام مهد الحضارات القديمة (حضارة ما بين النهرين) التي كان لها ميدان السبق في وضع حجر الأساس لأول القوانين الناظمة للعلاقات الاجتماعية بين البشر هي (قوانين حمورابي) المحفوظة على مسلّة بابل الخالدة، وتدوين أول الملاحم الإنسانية في ملحمة جلجامش الرائدة شعرياً وفلسفياً. فالتطور الحضاري لا يمكن أن يكون مفصولاً عنّ الماضي، إن الماضي مستمر في الحاضر، وهما يهيئان المستقبل، وما لمسناه في مهرجان المربد الثامن عشر من نبض شعري حار مستوحى من صميم الأحداث والمعاناة والحصار المضروب على العراق خلال عقد ونيف من الزمن، ومن إبداع حقيقي للشعر على اختلاف مدارسه الفنية (الكلاسيكية والتفعيلة وقصيدة النثر) دليل صادق على أن هذه الأمة أمة الشعر، وأن أمة تمتلك هذه النخبة من الشعراء وتمتلك قلوب أبنائها بهذا الحب الكبير للأرض والشعر والحرية والشهادة في سبيل الأرض والحرية والكرامة لن تهزم، ولن تعيش على هامش التاريخ، واللغة العربية، والحضارات التي قامت في سورية واليمن والعراق والحجاز ومصر في وادي النيل ودمشق وبغداد ومكة والقيروان والاسكندرية. وبابل وماري والسمات الحضارية الإنسانية التي نشرها الإسلام في البلاد التي أضاءها بتعاليمه السمحة، ومأثره الأخلاقية السامية: لا يمكن أن تمحوها الامبريالية الأميركية والصهيونية العالمية الجديدة التي تريد حرق أوراق التاريخ الإنساني برمته، ودفن التراث الحضاري الذي شاركت في صياغته شعوب الأرض قاطبة في مدافن الموتى تحت دعاوى ملفقة لا أساس لها من الصحة، إذ من المفارقات العجيبة المثيرة للدهشة أن الذي يقبض على عنق العالم بأسره، بما فيها المنظمات الدولية، يزعم أنه يريد حرية الشعوب والحفاظ على الديمقراطية وحقوق الإنسان، وحين نبحث عن مواصفات ذلك الإنسان في المفهوم الأميركي: نجدها لا تنطبق إلا على الإنسان الأميركي والصهيوني فقط، أمّا

ما عداهما من بني البشر فهم عبيد أو (غوييم) ليسوا بشرا في القاموس الصهيوني. وما يجري فوق الأرض الفلسطينية من مذابح جماعية، وهدم بيوت، وحرب إبادة، وقتل وتدمير وتهجير يؤكد هذه الحقيقة.

إننا ندعو أصحاب الضمائر الحيّة الذين ترددت صدى نداءاتهم الصادقة بإيقاف الحرب على العراق، وإدانة الصهيونية ومجازرها في فلسطين أثناء مسيراتها الاحتجاجية الغاضبة في الاحتجاجية شوارع واشنطن ولندن وبرلين وفيينا وبروكسل وموسكو وطهران ومعظم العواصم العالمية أن تصاعد من تصديها لهذه السياسة الأميركية العرجاء التي تريد للعالم أن يسير على رأسه لا على قدميه وتخطط لوضع البشرية في عنق الزجاجة الأميركية الصهيونية المتوحدة في أهدافها ومخططاتها قبل الحادي عشر من أيلول وبعده أيضاً.

وينبغي أن يدرك العالم من أقصاه إلى أقصاه، أن معركة الحضارة تتعرض هذه الأيام لأعتى هجوم امبريالي صهيوني، وأقسى امتحان، وأشد محنة من خلال هيمنة القطب الواحد، والثقافة الواحدة على الثقافات الأخرى. فالحضارة البشرية لم تكن في يوم من الأيام حكراً على شعب من الشعوب أو أمة من الأمم، بل هي من صنع الشعوب قاطبة، كل شعب ساهم بقدر في إشادة صرحها الحضاري. قد تختلف قيمة الإسهام من أمة إلى أمة تبعاً لمراحل القوة والضعف التي تعبق بها سيرتها الذاتية، لكنها لن تختلف في أنها الحاملة لجيناتها. وأن لها آثار بصمات فيها، ماتزال ماثلة في الآثار والعمران والإبداعات التي تشير إلى مشاركة كل حضارة بالبنان. وشواهد الحضارة العربية تدل على إسهاماتها المتنوعة في هذا الصرح الحضاري الإنساني عبر مراحل تاريخية متباينة من حيث القدم.

وهي تمتلك من القوة الكامنة والمنعة والمناعة الذاتية ما يؤهلها للمقاومة والتصدي لجميع التحديات التي تتعرض لها، وما يمكنها من تجاوز محنتها التي تمر بها هذه الأيام.

وكما تجاوزت المخاطر الصليبية، وزحف المغول والتتار الذي اجتاح بغداد وهاجم الحضارة العربية في منبعها، فاستباح الفكر والقيم وكل ما يمت إلى

الحضارة بصلة، حيث كان يقبض هولاكو على العلماء والمفكرين ويقتلهم. وأقام ثلاثة جسور من الكتب التي أخذها ونهبها من مكتبات بغداد وجميع الكتب الموجودة في المكتبة التي أنشأها الخليفة المأمون وأطلق عليها اسم (دار الحكمة) وما تزال تحمل هذا الاسم حيث يوجد فيها عيون التراث الفكري، وكما تجاوزت من جاء بعده زاحفاً باتجاه بغداد ليكمل على ما تبقى من آثارها وكتبها الملقب بـ (تيمورلنك)، سوف تتجاوز مخططات بوش الصغير وشارون السفاح، والمخططات العدوانية الرامية إلى تغيير خارطة المنطقة، وتبقى هذه الأرض العابقة بالآثار والشواهد الحضارية والمراقد المقدسة قبلة العلم والحضارة وتعود بغداد إلى سيرتها الحضارية، وتستعيد ألقها وإبداعها وحوارها الثقافي مع مثيلاتها من العواصم في الوطن العربي والعالم أجمع. وسيكون الشعر العربي فارس الميدان في المعركة الحضارية الراهنة، وفي كل معركة تجلجل فيها نداءات الشعر معبراً عن هموم الأمة وأوجاعها، وموقظاً للضمائر الغائبة أو المغيبة كي تصحو من سباتها، وتعاود بعث القوة الكامنة في هذه الأمة لأداء واجبها الوطني والقومي في المقاومة والاستبسال ضد أعداء الحضارة والإنسان.

الدراسات والبحوث

ملف حوار الحضارات

الحداثة والعولمة
من «حوار الحضارات» إلى «محو الحضارات»

ماجد السامرائي ❖

حين جرى التأكيد في العقد الأخير من القرن العشرين على العولمة بوصفها نظاماً بديلاً للأنظمة التي سبقتها (الحداثة.. مابعد الحداثة) فإن الأمر كان، في أخص وجه من وجوهه، يهدف إلى تحديد هوية الألف الثالثة في ظل واقع كوني أصبح الإنسان فيه يسأل أكثر مايسأل عن المستقبل (مستقبله الإنساني الفردي، ومستقبل الوجود الإنساني).. وأصبح «سؤال المصير» من أكثر الأسئلة إلحاحاً - وذلك بحثاً عن البرهة المتاحة التي تتيح لهذا الإنسان أن يمارس حياته/ وجوده على نحو يشعره بحضور الذات - ذاته هو التي يجدها محاصرة بجميع أشكال القمع.

(❖) ماجد السامرائي: باحث من القطر العراقي الشقيق، له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

ربما كان انطلاقًا من هذا الإحساس، أو تأسيسًا على ما أفرز من حقائق، ماذهبت فيه بعض الدراسات المستقبلية التي رأت أننا لو نظرنا في واقعنا الحاضر مليًا «لوجدنا أن الإنسان لم يحدث أن كان له في تاريخه هذا القدر من الأسباب التي تدعوه لأن يعمل للتأثير على اتجاه تطور العالم». ذلك «أن العديد من الأحداث غير المتوقعة سوف يجري، وأن العديد من الأشخاص والأفكار سوف يبرز في أقل الأمكنة توقعًا لها.» (جاك أتالي: آفاق المستقبل - ترجمة زكريا اسماعيل - بيروت: ١٩٩٢ - ص١٥٧ - ١٥٨).

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن حركة رأس المال ستكون، في هذا المستقبل، حركة لها قوتها وتأثيرها أكثر بكثير مما هي عليه اليوم.. «وسيقع العالم تحت سيطرة مجالين اقتصاديين متنافسين غير مستقرين، ولكن في تجانس متزايد، أحدهما يقوم في أوروبا، والثاني في المحيط الهادي،، وسوف يتزاحم هذان المجالان للسيطرة على الأفكار والتقنية والأسواق، وسوف تتخلى السلطة العسكرية في كل منهما عن القيادة للسلطة الاقتصادية، كما تنتشر الديمقراطية في أرجاء كل منهما تقريبًا» (المصدر نفسه - ص ١٥٩).

وتذهب وجهة النظر هذه إلى القول بـ «هبوط الولايات المتحدة الأمريكية»، وترى أنه «في مجال المحيط الهادي لن تقف الولايات المتحدة مكتوفة اليدين أمام قوة اليابان عندما تظهر تبعية أمريكا بوضوح، وعندما تفقد السيطرة على البورصة العالمية. وكذلك - كما هو متوقع - عندما يضربها ارتفاع جديد لأسعار النفط.» (نفسه - ص١٥٩).

في اطار هذا الواقع المرتقب التحقق تتقدم العولمة، نظامًا ومشروعًا يراد به، من قبل الولايات المتحدة نفسها. ما اصطلح عليه بعض الباحثين: «أمركة العالم».

❖ العولمة - أو حركة المفهوم

قد يكون مفهوم **العولمة** في أدبياتنا العربية مايزال، لجدّته، مفهومًا مرنًا، أو ملتبسًا - بحسب بعض الكتابات - وذلك بفعل المدلولات المتعددة التي يتم تقديمها بها إلى القارئ العربي. ولعل من أسباب ذلك، أيضًا، كون العولمة تطرح مفهومًا شاملاً يطال مستويات الوجود الإنساني كافة، فيشمل: الاقتصاد، والثقافة، والحياة الاجتماعية... الخ. وصولاً إلى مايدعوه أحد مفكري عصرنا بـ «الطمس الكوزموبوليتاني للإنجازات الثقافية القومية»، وإشاعة أنماط من «الثقافة الزائفة» بهدف «تزييف الوعي».

إلا أنه، مع ذلك، مايزال أقرب إلى **المفهوم المجرد** منه إلى المفهوم المتعين في

أمثلة واقعية واضحة - مع وجود الشعور العام بالتعارض مع هذا المفهوم في أكثر من مستوى، وصدورًا عن أكثر من موقف.. وذلك كونه يمثل **بنية خاصة**، بديلة. يجري العمل في إطارها على أن تكون لهذا المفهوم **قسماته المشتركة** في هذه المستويات كافة، ومنظورًا إليها من خلال قواسم/ مشتركات المفهوم ذاته الذي يراد له أن يشكل «نظامًا» **يقتحم هذه المستويات** جميعها فيخضعها لطابعه التحولي..

ومع أن **العولمة** تمثل: في أخص ماتمثله: مشروعًا يتمركز حول المفاهيم والأطروحات الأساسية للمؤسسة التي تتجه (وهي المؤسسة الرأسمالية التي تحاول اليوم أن تتمثل بوجهها الأمريكي) الذي يدفع بها إلى الهيمنة على ماتسميه «بقية العالم» هيمنة مطلقة..) والتي تميل إلى أن تحقق به/ ومن خلاله **تحولاً فكريًا** في الحياة الإنسانية، كالتحول الذي تحقق، من قبل، **لحركة الحداثة** التي طبعت عصرًا كاملاً بطابعها، وجعلت له سماته الأساسية المستمدة من أطروحاتها. ومع أن **العولمة** تحاول اليوم أن تطبع عصرنا بطابعها هي، إلا أنها تجد نفسها خالية من أي منظور تاريخي من شأنه أن يجعل «التحولات» التي تسعى لإحداثها تحولات جذرية، تعتمد التأسيس، وليس الإطلاق في فراغ الوجود.

وعلى هذا فإن خطورة **العولمة نظامًا** (أو مشروعًا) يتأتى من أنها تطرح مشروعها مرادفًا لمشروع «**النظام الدولي الجديد**» - الذي يلخص نفسه في هيمنة القوة الرأسمالية على مقدرات الشعوب - حيث لاقوة تقف أمام مشروعات الرأسمالية في العبور إلى العالم - بحسب منطق هذا «النظام».

- فإذا كان تفتت الاتحاد السوفييتي، وتراجع المشروع الاشتراكي في العالم الشرقي قد مثّلا هزيمة كبرى للقوى التقدمية في كل مكان من العالم..

- وإنّ انكسار الثورات الوطنية في العالم الثالث، وتراجع مشروعات التنمية وانحسارها إلى حدودها الدنيا، والتفريط بأهم المنجزات التي حصلت، سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي - الاجتماعي.. قد مثّل تنازلاً واضحًا من شعوب العالم الثالث عن دورها - الذي كان التأكيد يجري على أنه يمكن أن يكون دورًا تاريخيًا لما كانت قد أصبحت مؤهلة له وطنيًا وقوميًا. كما كان إعلانًا صريحًا منها عن عدم القدرة على مواجهة التحديات - التي أصبحت حقيقة تعيشها على أكثر من مستوى - وهروبًا أمامها - وهو موقف عبّر، أكثر ما عبّر، عن **مأزق تاريخي** واضح كانت أهم نتائجه ما يعدّه بعض مفكرينا «**خروجًا من التاريخ**» لم ينتج إلا مزيد التدهور، وحالات التهميش

السياسي والفكري والاقتصادي والثقافي لهذا العالم الثالث، ويهدده بمزيد الهزائم في المستقبل.

- وإذا كانت «المفاهيم تتحول، وتتقاطع بصورة متعارضة، وتخضع للثورات المفتوحة» - كما يرى «ميشيل فوكو» - **فإن الانفجار الأخير للحداثة كان العولمة** التي يدعو بعض المثقفين العرب اليوم إلى أن ننتظم كليًّا بنظامها، فنعيد صياغة أنفسنا، **واقعًا وثقافة، بما يريد «الآخر» أن يرانا** فيه، لابما نريد أن نكون به نحن أنفسنا، **فننفي معطيات الزمان وخصائص المكان العربي في هذا «المضمون» الجديد للعولمة** - وهم يدعوننا إلى أن نتبناه بحيث يغدو الأمر - كما تريد له بعض الأطروحات أن يكون - وكأن «تعولمنا» قضية حتمية تستدعي فك ارتباطنا بالتاريخ، زمانًا ومكانًا، مندفعين في حالة من التبعية والاستتباع، وكأن ذلك هو كل مابقي لنا في هذا «الزمان الجديد». ولعل أهم مايستوقفنا في هذه «الأطروحات المتعولمة» هو هذه «الروح الرومانسية» التي يقبل بها هذا «المثقف المتعولم» على العولمة، فكرًا ونظامًا، وكأنه يكتشف فيها إحدى الأساطير الخارقة. فهي «تخلق» بشرًا تقودهم إلى ماتقرر لهم من مصائر - وليس هذا إلا بعض من نزعتها الاستبدادية، في إعادة صياغة الإنسانية.. إذ إن من بين ماتؤديه العولمة، بوصفها «حركة» تحاول، بقوة الرأسمالية الاحتكارية، إعادة تشكيل الواقع الانساني، وخلق «التجاتسات» الجديدة فيه، وذلك بطمس الخصوصيات الثقافية والحضارية التاريخية فيه - وهذا مايدعونا إلى النظر في العولمة لا من موقف «التلقي المحايد» بل ينبغي أخذها بمفهوم **الصراع الحضاري والثقافي**.. فـ «الغرب الامبريالي» يتقدم بنظام العولمة في واقع من الصدام الجديد معه: **فهو يتقدم إلينا اليوم بروح الهيمنة المستعادة من قبله بقوة تأثير جديدة تعتمد أسلوبين:**

- أسلوب يتمثل في محاولة تجريدنا من الهوية القومية والخصوصية الثقافية والحضارية التاريخية..

- وتشريقي، باستهداف المحتوى القومي - التاريخي للثقافة العربية والفكر العربي، في مالها من تأثير متحقق في وجودنا الإنساني..

وفي هذا الاتجاه التوجه، نجد اليوم من يدعونا «إلى إعادة النظر في كثير من مفاهيمنا الأساسية»، مستندًا إلى ذلك ومنطلقًا من أننا نعيش «في عالم بلا حدود»، ومن العبث البحث فيه عن «مرجعية» لأننا - بحسب هذا الرأي - «في فضاء بلا مراجع». ويجد أصحاب وجهة النظر هذه «أننا لايمكن أن نغفل أن الفكر غدا اليوم، ولأول مرة في التاريخ، وبفضل زيادة التقنية، «فكرًا كوكبيًّا كونيًّا»، وذلك

بفعل التغيير «الذي لحق الوجود بفضل اكتساح التقنية فاصلاً ب، تبعًا لذلك، مفهوم العالم»... مستندين في هذا إلى أن ما «يطبع العالم اليوم من انتشار موحّد لنماذج التنمية والتصاميم والمخططات وتطور أدوات التواصل واكتساح الإعلاميات لكل الحقول، وفرض لمفهوم جديد عن الزمان... إن كل هذا لم يعد يخص منطقة من مناطق العالم دون أخرى. **فالكوكبية لا هوية لها، بل إنها هي التي تحدد اليوم كل هوية.**»

وبحسب هذا الرأي، و«على هذا النحو يغدو **الانخراط فيها** ـ أو عدم الانخراط ـ ليس وليد قرار إداري يتخذه فاعل سايكولوجي أو ثقافي، وإنما هو قدر تاريخي يرمي بإنسان اليوم في الكون، وبالفكر في الكونية.» (عبد السلام بنعبد العالي: **نحو نشأة مستأنفة** ـ مجلة «فكر ونقد» ع١١ ـ سبتمبر ١٩٩٨ ـ ص٥٠ ـ ٥١ ـ ويمكن أن نشير، لنضع في سياق هذا التوجه، الكاتب علي حرب الذي يقدم في كتاب: «حديث النهايات» صيغة مطابقة لمثل مايذهب فيه المغربي بنعبد العالي...)

❖ نمط عابر لإرادة الإنسان

تتميز **العولمة نظامًا** باعتماد أساليب واختطاط طرق تتجاوز فيها نطاق المعرفة التقليدية إلى ماتعمل على إحلاله من **نمط عابر لإرادة الإنسان**... فهي تقنية في جوهرها، تأخذ بطريقة التحكم، جاعلة من السيطرة غاية ووسيلة، في آن واحد. فهي في خدمة رأس المال، ولذلك فإن **همها** هو النجاعة والفعالية، وغايتها السيطرة على الإنسان، موارد ومعطيات... بنفس الوقت الذي تعمل فيه على أن تجعل من العقل الإنساني **عقلاً ذاتيًا**: فهي إذ تطال الفضاء الثقافي **إنما** تطاله في بنيته: التكوينية والتعبيرية، جاعلة منه **فضاء مفتوحًا لمشروعها** القائم على ماتعده تحولاً أساسيًا في النظر إلى كل من الواقع والإنسان. إلا أن هذا «التحول» لايمثل حركة تطور فعلي، وإنما هو «تحول» يطال **مفهوم** كل من: التاريخ، والتراث، والثقافة والفكر، والوجود الاجتماعي للإنسان، ليصل إلى الإنسان في ذاته. وبهذا توصف بأنها **«زمن ضاغط»** و«متمركز مشرئب نحو مستقبل آت»... وأما لحظتها الحاضرة فهي «لحظة القطع»، كما هي «لحظة الابتداء» ـ أو بداية الإنشاء.

❖ العولمة والحداثة، اللقاء والاختراق

من خلال هذا، قد تبدو **العولمة** على اشتراك مع الحداثة، وعلى تواصل/ تشابه مع لحظتها. إلا أنه، في واقع الأمر: **اشتراك شكلي، وتواصل/ تشابه وهمي.** صحيح إن كلاً من الحداثة والعولمة جاءت **قاصدة المستقبل**، وإن المسافة المحددة نظريًا من قبلهما هي **المسافة بين الحاضر والآتي**. إلا أن **المفاهيم ـ النواتج** تختلف اختلافًا كليًا في **الحداثة** عنها في **العولمة**...

ذلك أن مفاهيم مثل: التطور، والتقدم، وحرية العقل... تختلف قيمة ومعيارًا في الحداثة عنها في العولمة... وأن **القطيعة الجذرية** التي أحدثتها (أو تريد إحداثها) كل من الحداثة والعولمة مع التراث، والتقاليد القومية، والمعاني الحضارية الخاصة... تختلف من حيث أفق الانتظار:

- فأفق الانتظار الذي فتحته الحداثة هو ماينتظر حدوثه عبر نقلات نوعية تقع ضمن **الوعي الحداثي** الذي يهدف، أكثر مايهدف، إلى **تفكيك التصورات التقليدية لبناء رؤية جديدة** لثقافة جديدة - وفي هذا **السياق: تطورت العلوم التجريبية، واستقلت** الفنون، وتشكلت بنية داخلية، مغايرة وتغييرية، للثقافة... ارتبطت جميعها بتطورات المجتمع الحديث، الذي استجاب لها استجابات متباينة.

وأما أفق الانتظار للحظة العولمة فهو أفق خاضع، أو مهيمن عليه من قبل «قوة ثانية.» فالذات، هنا، لاتعود فاعلة فعلها في لحظة الحداثة، فضلاً عن وضعها الإنسان، ذاتًا ووعيًا وواقعًا ولحظة وجود، في خدمة مشروع واحد، كلي النزعة... هو المشروع الرأسمالي - الاحتكاري، بكل مايعتمد من أساليب الهيمنة المطلقة بقوته المادية الساحقة.

هذا من جانب. ومن جانب آخر: إذا كانت **الحداثة** قد أوجدت قوى منتجة ومؤثرة في مجالات الحياة وفي صياغة وعي تاريخي جديد... فإن من شأن **العولمة** في المستويين: الثقافي والاجتماعي أن لاتنتج سوى: **قوى مستلبة لقوة واحدة. هي** قوة رأس المال، فهي ليست كالحداثة التي حققت، بروحها المغايرة، تحولات كبرى في الواقع والتاريخ الإنساني... **وإنما هي مرحلة انتقال** إلى تحقيق هيمنة قوة رأس المال على مرافق الحياة كافة، بما فيها عقل الإنسان وتوجهاته - مما يجعل موقفنا عربيًّا، على تقاطع وتناقض كليين مع العولمة بأطروحاتها هذه في **ثلاثة مجالات** أساسية، هي:

١ - النظرة التاريخية للواقع الإنساني، وللإنسان في وجوده الثقافي - الحضاري ...

٢ - والثقافة في بعدها المجتمعي، كشرط تكوّن وتكوين...

٣ - والتراث بوصفه ركيزة الشخصية القومية، ومكونًا أساسيًّا من مكونات هويتها التاريخية.

وعلى الرغم من أن بعض الباحثين، وهو يحدّد ماللحداثة من منظومات الأثر والتأثير. يحاول أن يقارب بينها وبين «منظومات العولمة»... فإن الحداثة تبقى محافظة على بعض الخصائص. فهي، في رأي البعض، تستخدم «أساليب رهيبة في الانتشار والاكتساح. فهي تنتقل كالجائحة

في الفضاءات الثقافية الأخرى، أما بالإغراء والإغواء عبر النماذج، والموضة، والإعلام... أو عبر الانتقال المباشر من خلال التوسع الاقتصادي أو الاحتلال الاستعماري أو الغزو الإعلامي بمختلف أشكاله، إلى غير ذلك من القنوات والوسائل.»

ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الحداثة حين تصطدم «بمنظومة تقليدية كأنها تولد تمزقات وتخلق تشوهات ذهنية ومعرفية وسلوكية ومؤسسية كبيرة، وتخلق حالة فصام وجداني ومعرفي ووجودي مقحم، وذلك بسبب اختلاف وصلابة المنظومتين معًا. فللتقليد صلابته وأساليبه في المقاومة والصمود أمام الانتشار الكاسح للحداثة، وطرائقه في التكيف معها ومحاولة احتوائها، كما أن للحداثة قدراتها الخاصة على اكتساح وتفكيك المنظومات التقليدية وأساليبها في ترويض التقليد، ومحاولة استدراجه أو إفراغه من محتواه». (محمد سبيلاً: التحولات الفكرية الكبرى للحداثة ـ مجلة «فكر ونقد» ـ ع٢ ـ السنة الأولى ـ ١٩٩٧ ـ ص٤٨)...

ـ فإذا كانت الحداثة هي التغيير في مستوى يجعل لصراعها مع التقليد عمقه الخاص، فضلاً عن تشكيلها مركزيتها بذاتها...

ـ فإن **العولمة**، وهي تخضع لمراقبة مركزية، تمثل «رهان حقيقة معرفية علمية تتجه نحو الهيمنة...» فالآليات التي يشتغل بها منطق العولمة ـ كما يذهب أكثر من باحث في هذا المجال ـ ليست مجرد آليات اقتصادية وسياسية، بل هي، فضلاً عن هذا وذاك، **آليات معرفية**.

❖ أزمة العولمة ـ وانفجاراتها

ومن هنا، فإن العولمة في رهانها على المستقبل إنما تخلق أزمتها... وهي أزمة تتفاعل على نحو سلبي وآخر إيجابي، في وقت واحد... وذلك بفعل ما أوجدت من «مضمون جديد، تدعونا إلى التفكير بالمستقبل، وإلى تمثل هذا المستقبل من خلاله:

ـ فهي في **تفاعلها السلبي** تتمثل في دعوتها إلى **إسقاط المحتوى القومي** من الفكر والثقافة، والاتجاه بهما وجهة «كوكبية» غير واضحة المسارات ـ فهو ليس اتجاها في سياق «حوار الحضارات» أو «حوار الثقافات» بما يفترض من تفاعل متكافئ وتبادل أثر وتأثير بما يغني الرؤية الإنسانية الجديدة ثقافيًا وحضاريًا... وإنما في واقع هيمنة «القوة المتغلبة». فإذا كان «حوار الثقافات» و«حوار الحضارات» يدع حدود العالم مفتوحة على بعضها، مع الاحتفاظ بالخصائص والهويات ومقومات الشخصية الحضارية، حيث يمثل كل طرف في هذا «الحوار **قوة فعالة**... فإن **العولمة** تعتمد في

ترسيخ واقعها، وانتشارها، والتزام المجتمعات الإنسانية (أو إلزامها) بمنطقها، الإلغاء لكل إطار قيمي - فكري - مجتمعي، فهي ليست كما تدعي: العمل على إطلاق طاقات الإنسان الخلاقة من خلال ماتحدثه من تغييرات عاصفة في البنية الثقافية للمجتمع وفي العلاقات التي تحكم واقع الإنسان فيه... وإنما هي تمثل تحولا كيفيًّا لمعنى الحرية الفردية مرهونًا بمدى التكيف مع أطروحاتها.

- **وأما تفاعلها الإيجابي فهو في أنها** جعلت الشعوب الأخرى (الواقعة خارج إطار «المركز العولمي»...) تفكر بوعي بثقافاتها القومية، لتجد في مشروعية الاستقلال الثقافي والتفاعل الثقافي، على أساس مبادئ هذا الاستقلال وحقيقته وجوهره، نهضتها الحقيقية التي لابد لها من بنائها بوعي حضاري واضح - فإذا كانت **العولمة** بأطروحاتها المتمثلة في تفاعلها السلبي مع الواقع الإنساني، خارج «المركز العولمي»، قد طرحت **قضية التحدي الثقافي والحضاري** والتاريخي، وجعلت منها مسألة واقعة... فإن الاستجابة ينبغي أن لاتكون، بالنسبة للثقافة العربية والفكر العربي، إلا من خلال **تمثل روح النهضة في طابعها العربي** الذي تشكلت فيه منذ أواسط القرن التاسع عشر، بكل ماأكدت عليه من تنمية لروح الإبداع وموازين العقل الخلاق... وكذلك بنظرتها إلى حقيقتها في ماأستوت فيه من طبيعة إنسانية جديدة.

ومن هنا، فإن تقاطع **أسئلة الثقافة العربية مع العولمة**، نظامًا وتوجهات، تقاطع يقوم على أساس، وينبني على جوهر:

- فالثقافة العربية ثقافة تاريخية، ذات عمق حضاري... وسؤالها **الأساس هو سؤال الهوية - وهذه الهوية القومية الطابع** والمضمون والتشكل... فضلاً عن أن الهوية، والحضارة، والتراث، والتاريخ ركائز أساسية لوجود الإنسان العربي، بقدر ماتجعل هذا الإنسان **يستند إلى قوة فعلية**، يشعر بها ذاتيًّا، فإنه **يندفع بزخمها نحو** المستقبل - الذي لايمكن أن يتخلى عن شروط وجوده فيه.

• أسئلة جديدة نحو ثقافة جديدة

إن **تحديات العولمة** التي تواجه الثقافة العربية في واقعيها: التاريخي والحاضر، تطرح على هذه الثقافة **أسئلة جديدة** يفترض بمرحلتنا الحاضرة أن تستوعبها، وبعملنا الثقافي، مثقفين ومؤسسات ثقافية، أن يتمثلها...

ولكن، علينا قبل ذلك أن نضع هذه الأسئلة في سياقاتها الفعلية...

- فأين نحن، ثقافة ومثقفين، من العملية اللازمة لنقد المجتمع ومؤسساته القائمة نقدًا جذريًّا متحررين فيه من

جميع عوامل الخوف، ورافضين التسلط المسبق للمفاهيم الدارجة؟

- وكيف نعزز ثقتنا بهذا الفكر النقدي - الذي ينبغي أن يكون نابعًا منا: تكوينًا حرًا، وتطلعًا غير محجوب؟

- ومن أين ينبغي ان نبدأ لنعيد اكتشاف أنفسنا في التاريخ، لنتقدم في هذا التاريخ بالقوة الثورية المحتملة التي نحملها، في نفوسنا وفي عقولنا، أفكارًا عن المستقبل؟

- وإلى أي مـــدى يمكن الربط، في ثقافتنا هذه، بين الحرية منطلقًا واقعيًا، وطريقًا للتحرر الشامل ذاتًا وواقعًا... وبين العقلانية فكرة أساسية محركة لعوامل التقدم على أساس من الوضوح المنهجي؟

إن الدعوة التي تبنيناها منذ أكثر من عقدين من السنوات إلى ثقافة عربية جـديدة يمكن أن تكون هي منطلقنا في تحديد أجوبة شاملة عن هذه الأسئلة - بكل مايتحقق فيها/ ومن خلالها من نقد للعولمة، فكرة ونظامًا ومشروعًا مستقبليًا. كما نرى أن البديل الواقعي لثقافة العولمة يمكن أن يتحقق بهذه الثقافة العربية الجديدة ومن خلالها - إذا ما قامت بدورها التاريخي المطلوب.

الدراسات والبحوث

«ملف حوار الحضارات»

٢٥

الأدب وحوار الحضارات

د. عبده عبّود *

١ - دعوة حوار الحضارات

تحوّل موضوع (حوار الحضارات) خلال الأعوام القليلة الأخيرة، إلى موضوع الساعة، والى قضية كبرى من قضايا العصر، وذلك منذ أن نشر عالم الاجتماع الأمريكي صموئيل هانتينغتون (Samuel Huntington) في أواسط تسعينيات القرن المنصرم مقولاته الشهيرة حول «صدام الحضارات»[١]. وقفز هذا الموضوع إلى واجهة النقاش الفكري العالمي بعد أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، وما أعقبها من تطورات سياسية وعسكرية، عنوانها الرئيسي «الحرب ضدّ الإرهاب».

(*) د. عبده عبّود: باحث أستاذ الأدب المقارن في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق. عضو اتحاد الكتاب العرب رئيس تحرير «مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية» له عدد من الكتب منها (الأدب المقارن).

فتحت هذا الشعار شنّت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها أول حروب القرن الحادي والعشرين ضدّ نظام حركة (طالبان) في أفغانستان، وضدّ حركة (القاعدة) التي يتزعمها أسامة بن لادن. وأعلنت الإدارة الأمريكية أنها ستواصل الحرب ضدّ الإرهاب وتوسّعها بعد سقوط نظام طالبان والقضاء على حركة (القاعدة)، لتشمل دولاً عربية وإسلامية وعالم ثالثية تصفها تلك الإدارة بأنها داعمة للإرهاب، أو تتهمها بأنها تسعى لامتلاك أسلحة الدمار الشامل، كالعراق وإيران وكوريا الشمالية وسورية ولبنان وغير ذلك من الدول التي زعم الرئيس الأمريكي جورج بوش أنها تشكّل «محور الشرّ» في العالم. وانتهزت الحكومة الإسرائيلية هذا المناخ الدولي لتعيد احتلال مناطق الحكم الذاتي الفلسطيني، ولتمارس المزيد من أعمال القمع والقتل والمجازر ضدّ الشعب الفلسطيني، في محاولة للقضاء على مقاومة ذلك الشعب وانتفاضته. ولقد بات واضحًا أن العالم الإسلامي هو المستهدف الأول بما يسمى «الحرب ضدّ الإرهاب»، وأن هذه الحرب تهدف إلى إخضاع العالم الإسلامي، والسيطرة على ثرواته ولاسيما البترول، والقضاء على قواه وحركاته المقاومة. ولئن كان هذا المخطط الأمريكي /الغربي/ الصهيوني ينفذ بوسائل سياسية وعسكرية في المقام الأول، فإنه يُستكمل بوسائل إعلامية وثقافية تواكب المخطط العسكري وتخدمه. ويتلخص المخطط الإعلامي - الثقافي في تشويه صورة العرب والمسلمين، وتقديمهم إلى الرأي العامّ العالمي في صورة شعوب متعصبة دينيًا، معادية للحضارة والتقدم والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وفي إلصاق تهمة الإرهاب بهم وبدينهم وحضارتهم. وبعد أن اتضح هذا المخطط وافتضح أمره، كان من الطبيعي أن تبادر الأوساط السياسية والثقافية والإعلامية في العالمين العربي والإسلامي التي وعت خطورة هذا المخطط، رسمية كانت تلك الأوساط أم أهلية، إلى الردّ عليه، والتصدي له، والعمل على إحباط أهدافه الخطيرة المدمّرة، وإنقاذ صورة العرب والمسلمين مما تتعرض له من تشويه متعمّد مبرمج. ولئن كان إلصاق تهمة التعصب والإرهاب بالعرب والمسلمين يشكل الحلقة المركزية في المخطط الإعلامي والثقافي الأمريكي -الغربي- الصهيوني، فإن الدعوة إلى (حوار الحضارات)، وإبراز قيم التسامح والتعايش في الحضارة العربية الإسلامية قد شكّلت محور الرد أو الهجوم المعاكس العربي والإسلامي وشهد العالمان العربي والإسلامي على امتداد الأعوام القليلة الأخيرة، ولاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر المشؤومة نشاطًا ثقافيًا وإعلاميًا وعلميًا واسع

النطاق تحت عنوان عريض هو (حوار الحضارات). ولا يتسع المجال لعرض وتقويم وتقييم كل ما تمّ على هذا الصعيد، لأنه كثير جداً، ونكتفي بالإشارة على بعض الندوات والمؤتمرات الكبيرة المهمة، ونخصّ بالذكر منها مؤتمر (حوار الحضارات: تواصل لاصراع)، الذي أقامته الأمانة العامة لجامعة الدول العربية في القاهرة يومي ٢٦-٢٧/١١/٢٠٠١، والندوات الثلاث التي أقامتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو). فقد انعقدت الندوة الأولى في مدينة قرطاج التونسية يومي ١٢و١٣/تشرين الثاني/٢٠٠١ بعنوان (الحوار بين الحضارات بين التنظير والتنفيذ)، وانعقدت الندوة الثانية في مدينة الرباط المغربية برعاية جلالة الملك محمد السادس يومي ٩و١٠/ تشرين الثاني/٢٠٠١ بعنوان: (صورة العالم الإسلامي في الإعلام الغربي بين الإجحاف والإنصاف). أما الندوة الثالثة فقد انعقدت في دمشق من ١٨-٢٠ أيار (مايو) ٢٠٠٢ بعنوان (الحوار بين الحضارات من أجل التعايش). وشهدت دمشق ندوتين كبيرتين أخريين حول حوار الحضارات، أقامتها المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية. فقد تمت الندوة الأولى في يومي ٢٢و٢٣/١/٢٠٠١، وكان عنوانها (كيف ندخل سنة حوار الحضارات)، والمقصود بذلك سنة ٢٠٠١، التي أعلنها الأمين العام لهيئة الأمم المتحدة كوفي أنان سنة لحوار الحضارات بناء على مبادرة من الرئيس الإيراني محمد خاتمي[٢]. أما الندوة الثانية، فقد كانت استكمالاً للأولى، وقد أقيمت من ١٩ إلى ٢١/كانون الثاني (يناير) بعنوان (كيف نواصل مشروع حوار الحضارات؟)[٣]. وشارك في هاتين الندوتين عدد كبير من الباحثين العرب والأجانب، وحظيتا، كالندوات الأخرى المتعلقة بحوار الحضارات، برعاية سياسية عالية المستوى، وبإقبال جماهيري لافت للانتباه. ومن المؤكد أن حوار الحضارات كان موضوع ندوات كثيرة أخرى تمّت في أقطار العالمين العربي والإسلامي، مما يشير بكل وضوح إلى وجود اهتمام عربي وإسلامي، رسمي وشعبي، كبير بهذا الموضوع. ومن مؤشرات ذلك الاهتمام العدد الكبير من المحاضرات التي ألقيت، والمقالات والأبحاث والدراسات والكتب التي ألفت ونشرت حول (حوار الحضارات)، وترجمة كتابي (في سبيل حوار الحضارات) للفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي[٤] و(صدام الحضارات) لصموئيل هانتينغتون إلى العربية أكثر من مرّة، وما شهده الكتابان المذكوران من رواج، وقيام جمهورية إيران الإسلامية بإحداث مركز دولي لحوار الحضارات.

هذا في العالمين العربي والإسلامي. أما

في الغرب فإن الرأي العامّ، الذي صدمته صور برجي (مركز التجارة العالمي) وهما ينهاران نتيجة الهجوم الإرهابي عليهما، قد تعاطف بشدّة مع الولايات المتحدة الأمريكية، وتمكنت وسائل الإعلام الأمريكية والغربية من تعبئته ضدّ «الإرهاب الإسلامي». إلاّ أنّ أصواتًا كثيرة تعالت في الغرب عامة، وفي الولايات المتحدة نفسها، منتقدة السياسة الخارجية الأمريكية، وداعية إلى التفكير في أسباب (الإرهاب). وذهب بعض تلك الأصوات إلى حدّ القول أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر هي نتيجة حتمية لسياسة الهيمنة والاستغلال ونهب الثروات والكيل بمكيالين التي تمارسها الولايات المتحدة الأمريكية حيال العالمين العربي والإسلامي والعالم الثالث من جهة، ولعدم تفهم الغرب للإسلام وحضارته بصورة كافية من جهة أخرى[5]. وعليه أخذت دعوة (حوار الحضارات) تكتسب مزيدًا من المؤيدين في الدول الغربية نفسها، ولاسيما في أوروبا، وتجاوز الاهتمام بحوار الحضارات أوساط المثقفين، وأنصار العالم الثالث، ودعاة حقوق الإنسان، وحماة البيئة، إلى الأوساط الرسمية، كوزارات الخارجية، التي أخذ بعضها يطور برامج للحوار مع «الأقطار ذات الطابع الإسلامي»[6]. وهكذا تنامى في كثير من الأوساط الثقافية والسياسية لدى الطرفين الأوروبي الغربي والعربي الإسلامي الوعي بأهمية حوار الحضارات، وضرورة ممارسته بصورة جادة وناجعة، إذا أريد تجنيب العالم صراعًا حضاريًا واسع النطاق، طويل الأمد، عالي التكاليف المادية والبشرية. وهكذا أصبح (حوار الحضارات) موضع إجماع عالمي، أهلي ورسمي، وأخذ يتصدر النقاش الفكري والثقافي والسياسي في العالم بأكمله، بعد أن كان صرخة في واد، أطلقها مفكرون من أمثال روجيه غارودي. وقد كان (منتدى حوار الحضارات)، الذي انعقد في مدينة إستانبول التركية في ١٣ شباط(فبراير) ٢٠٠٢م، وجمع وزراء خارجية دول المؤتمر الإسلامي وزملاؤهم في دول الاتحاد الأوروبي، مؤشرًا واضحًا على الأهمية الكبيرة التي أخذت دعوة (حوار الحضارات) تحظى بها في العالم.

لست الآن بصدد تقييم ما كتب وقيل حتى الآن حول (حوار الحضارات)، فهذا يتطلب دراسة مستقلة، ولكن لابدّ لنا من ملاحظة أن معظم ما قُدِّم على هذا الصعيد كان يدور في الإطار العامّ والتنظيريّ، وقلّ أن استقصى أو عالج مشكلات وجوانب وأبعادًا محدّدة لعلاقات الحوار والصراع بين الحضارات. وقد حان الوقت للانتقال من هذا الإطار التنظيري العام إلى دراسة مشكلات وجوانب وأبعاد محددة لحوار الحضارات. فهذا الحوار ليس مجرد شعار نطلقه أو لافتة نرفعها،

بل هو شأن فكري وثقافي وإعلامي وتربوي شديد الدقة والحساسية والخطورة. إن حوار الحضارات، إذا أخذناه على محمل الجدّ وأردنا أن نتقدم فيه ونحقق نتائج ملموسة، يجب أن يترجم إلى برامج عمل، وخطط، ونشاطات ثقافية وعلمية وإعلامية وتربوية، تتم وفقًا لأشكال وصيغ واضحة، تتعلق بقضايا ومشكلات وأبعاد محددة للعلاقات بين الحضارات، وما لم يكن ذلك فإن حوار الحضارات سيبقى حبرًا على ورق. والآن لقد حان الوقت لأن يفسح المنظّرون والاستراتيجيون بعض المجال للباحثين المتخصصين، ليدلي كلّ منهم بدلوه في هذا الموضوع وفقًا لاختصاصه وخبرته.

ومن ناحيتي، بصفتي مختصًا في الدراسات الأدبية المقارنة، فإن الأسئلة التي كانت ولم تزل تشغلني طوال متابعتي للنقاش العربي والعالمي حول حوار الحضارات، هي: ما علاقة الآداب بما بات يعرف اليوم بحوار الحضارات؟ وكيف تتجلى التناقضات الحضارية في الأدب؟ وكيف يمكن أن يدرس الأدب من منظور حوار الحضارات؟ وكيف يمكن أن يوظف الأدب في حوار الحضارات؟ هل يتطلب ذلك وضع أسس نظرية، وتحديد إجراءات تطبيقية لهذا النوع من الدراسات؟[٧]

٢-الأدب والحضارة

من المعروف أن الأدب مكوّن أساسي من مكوّنات أية حضارة ومرآة لها. فهو يعبّر عن أوضاعها، وخصوصيتها، والقيم التي تنهض عليها. ولذا فإن البديهي أن تتبدى التوازيات والتناقضات الحضارية بين المجتمعات في آدابها. ولهذا السبب أيضًا يمكن أن تشكل دراسة الآداب أحد المداخل الممكنة والمجدية لحوار الحضارات. إلاّ أن ذلك يتطلب أمرين، أولهما أن تدرس الآداب على ضوء ذلك الهدف، والثاني أن تدرس بصورة مقارنة تتجاوز حدود الأدب القومي الواحد إلى أدبين قوميين أو أكثر وإلى الأدب العالمي. والأدب المقارن، كما هو معروف، نوع من الدراسات الأدبية والنقدية لايكتفي بدراسة اي أدب قومي داخل حدوده اللغوية والثقافية، بل يتخطى تلك الحدود، ليدرس الآداب ويقارن بعضها بالبعض الآخر انطلاقًا من موقع «فوق قومي» (Supranational)[٨]، وهذا ما يجعله مهمًا وضروريًا لحوار الحضارات.

٣- دراسات التأثير والتلقي المنتج

إن الأدب المقارن في أقدم مفهوماته وأبسطها هو ذلك النوع من الدراسات الأدبية والنقدية الذي يستقصي ما ينشأ بين الآداب القومية المختلفة من علاقات تأثير وتأثر، ومن ظواهر وتشابه واختلاف على الصعد الفنيّة والمضمونية. ولذا فإن

أوّل ما تحققه الدراسة المقارنة للآداب هو تبيّن مواضع التلاقي والاختلاف بين التقاليد الأدبية للشعوب، مما يساعد متلقي الأدب في كل شعب في معرفة ما لدى الشعوب الأخرى من تقاليد أدبية. فجوانب التلاقي أو التقاطع بين تلك التقاليد تبيّن للناس أنّ القواسم المشتركة الأدبية بين الشعوب كبيرة، مما يعزز الشعور بالانتماء الإنساني، وبوحدة الحضارة الإنسانية. أما مظاهر الاختلاف والتباين التي تنطوي عليها التقاليد الأدبية لدى الأمم فهي تبيّن للناس أنّ لكل شعب هويته أو خصوصيته الأدبية التي تميزه عن الشعوب الأخرى، وهذه الخصوصية جزء من خصوصيته وأصالته وهويته الحضارية. ولايشكل اختلاف التقاليد الأدبية بين الشعوب بالضرورة عامل تناقض أو صراع حضاري، بل هو مظهر من مظاهر تنوّع الثقافة الإنسانية وغناها، وكم ستكون تلك الثقافة فقيرة ورتيبة لو تشابهت التقاليد الأدبية لدى الشعوب إلى درجة التطابق، وخلت الآداب القومية من الاختلاف والتميز والخصوصية؟! وعندما يتعرّف أبناء كل شعب إلى الخصوصية الأدبية للشعوب الأخرى، فإنهم يتعلمون احترام تلك الشعوب وحضاراتها. أما الأدباء فإنهم يتلقون الآداب الأجنبية بصورة منتجة، ويتأثرون بها إبداعيًا، ولاسيما بالتقاليد الأدبية التي لاوجود لها في أدبهم القومي، ويستفيدون منها في تجديد إبداعهم وتطويره. لقد تأثر الأدباء العرب في العصر الحديث تأثرًا عميقًا وواسع النطاق بالآداب الأوروبية والغربية، مما أدى إلى إحداث تغيير جذري في مسار ذلك الأدب وتأثرت الآداب الأوروبية والغربية بحكايات «ألف ليلة وليلة» الشرقيّة، وبشعر الغزل العربي، وبالموشحات الأندلسية، و(رسالة الغفران) لأبي العلاء المعريّ، وفن المقامة، وبقصص كليلة ودمنة، وبالقرآن الكريم على سبيل المثال لاالحصر، وتأثر المسرحي الألماني الشهير برتولت بريشت (Bertolt Brecht) بمسرح (النو) الياباني، وتأثر الشعر الفارسي بأوزان الشعر العربي وبحوره، وبقصّة (مجنون ليلى)، وبفنّ المقامة، على سبيل التمثيل أيضًا. وليس هناك في الأدب العالمي ظاهرة أدبية عبّرت عن التفاعل الحضاري بين شعبين أروع من ظاهرة (الشعر الملمع) الذي أبدع بلغتين اثنتين في وقت واحد هما الفارسية والعربية. وعندما يدرس المقارنون ظواهر التأثير والتأثر بين الآداب القومية، فإنهم يقدمون الدليل على أن تاريخ تلك الآداب هو، في جزء كبير منه، تاريخ علاقات التبادل والتداين التي قامت بينها، أي تاريخ تراسل وحوار. فليس هناك في العالم أدب قوميّ واحد مكتف ذاتيًا،أي خال من لحظات التأثربالآداب القومية الأخرى والتأثيرفيها. إلاّ أن دراسات التأثير والتأثر

قد تستخدم للبرهنة على مركزية أدب قومي أو إقليمي ما، وعلى هامشية آداب أخرى وتبعيتها لمركز أدبي أجنبي. فقد ظهرت على هذا الصعيد المركزية الأدبية الفرنسية، والمركزية الأدبية والأوروبية والغربية، وسعت الأولى إلى البرهنة على أن الأدب الفرنسي قد أثّر في الآداب القومية الأخرى أكثر مما تأثر بها، ومن ثمّ فإن له فضلاً كبيرًا عليها. أما القائلون بالمركزية الأدبية الأوروبية والغربية فقد استغلوا دراسات التأثير والتأثر من أجل أن يثبتوا أن الآداب الأوروبية قد أثرت في الآداب غير الأوروبية أكثر مما تأثرت بها، وأن الأخيرة لاتشغل سوى مكان هامشي في الأدب العالمي.

ومما لاشكّ فيه أن دراسات التأثير والتأثر لايجوز أن تتحوّل إلى أعمال «مسك دفاتر»، أو صادرات و واردات أدبية[9]. فتأثر أدب قومي بأدب قومي آخر لايقلل من أصالة الأدب المتأثر، ولايزيد من أصالة الأدب المتأثر به، بقدر ما يدلّ على أن الآداب القومية تتفاعل وتتبادل المؤثرات فيما بينها ويغني بعضها بعضًا. أما استخدام دراسات التأثير والتأثر لأغراض التباهي القومي أو الإقليمي فهو يتعارض مع روح الأدب المقارن وموقعه العلمي والمعرفي فوق القومي، ويتناقض بطبيعة الحال مع دعوة حوار الحضارات. وتجنبًا لهذا المأزق أخذت دراسات (التلقي المنتج) تحلّ محل دراسات التأثير والتأثر في الأدب المقارن، وحررت دراسات التلقي المنتج الأدب المتلقي من شبهة السلبية والافتقار إلى الأصالة، وجعلتْه الطرف الإيجابي المبدع في عملية التلقي، لأنه يتلقى الآداب الأجنبية وفقًا لحاجاته، ويتمثل ما تلقاه ويعيد إنتاجه إبداعيًا[10]. وسواء مارس الأدب المقارن دراسات التأثير والتأثر أم دراسات التلقي الإبداعي، فإنه يقرّب بين الآداب، ومن ثمّ بين الحضارات، وتلك صورة من صور حوار الحضارات.

٤- الترجمة الأدبية

ويهتم الأدب المقارن اهتمامًا شديدًا بالترجمة الأدبية بصفتها جسرًا رئيسيًا بين الآداب، وبالتالي بين الحضارات والشعوب. فالترجمة الأدبية تمكّن كلّ شعب من التعرف إلى الشعوب الأخرى وحضاراتها من خلال الأعمال الأدبية الأجنبية التي تترجم إلى لغته القومية، وتساعده بذلك في التغلب على العوائق اللغوية التي تمنعه من ذلك. ويقوم الأدب المقارن بدراسة حركة الترجمة الأدبية، فيستقصي تطورها التاريخي، وأوضاعها، ومشكلاتها، ومانتطوي عليه من إنجازات وثغرات، ويحلل خيارات المترجمين ونواياهم ودوافعهم وتكويناتهم الفكرية، وكفاءاتهم اللغوية والأسلوبية، واتجاهاتهم الأدبية

والإيديولوجية وغير ذلك من العوامل التي توجّه جهودهم الترجمية وتسمها بميسمها. وفي الدراسات الترجمية يواجه الأدب المقارن الأعمال الأدبية المترجمة بأصولها الأدبية الأجنبية، ويبيّن ما تعرّضت له تلك النصوص عند نقلها من لغاتها الأصلية (لغات المصدر) إلى اللغات الأجنبية (لغات الهدف) على أيدي المترجمين من تحريف نصيّ ودلالي وأسلوبي يبلغ في بعض الحالات درجة التشويه الشديد(١١). ويبيّن الأدب المقارن إلى أيّ مدى تحقق في الترجمات التناظر أو التعادل النصيّ والدلالي والأسلوبي، ويدرس تلقي الأعمال الأدبية التي هاجرت عبر الترجمة من لغاتها الأصلية إلى لغات وثقافات ومجتمعات جديدة، وإلى متلقين جدد. وفي هذا المجال تبيّن الدراسات الأدبية المقارنة مصير العمل الأدبي المترجم على صعيد التلقي العادي من قبل القرّاء العاديين، والتلقي النقدي التفسيري من جانب النقاد والدارسين، والتلقي الإبداعي المنتج الذي يقوم به الأدباء، فتوضح بالتالي الفرق بين تلقي العمل الأدبي في موطنه ومجتمعه الأصليين، وبين تلقيه في المجتمعات الأجنبية التي هاجر إليها عبر الترجمة (١٢). ومن خلال دراسات الترجمة الأدبية يستطيع الأدب المقارن أن يساهم في توضيح ما يسود بين الحضارات من علاقات. فحركة الترجمة الأدبية في الوطن العربي قد كانت على الدوام، في مدّها وجزرها ومراحلها المختلفة، مرآة لعلاقات الحضارة العربية بالحضارات الأخرى. ففي العصر العباسي، الذي بلغت فيه الحضارة العربية الإسلامية قمّة ازدهارها، أعرض العرب والمسلمون عن ممارسة الترجمة الأدبية، ولم يروا كبير حاجة إلى هذا النوع من الاستيراد الثقافي، فاقتصرت الترجمة الأدبية من اللغات الأجنبية إلى العربية على حالات قليلة، أبرزها كتاب «كليلة ودمنة» الذي عرّبه عبد الله بن المقفع عن الفارسية. إلاّ أن الوضع تغيّر جذريًا في عصر النهضة العربية الحديثة، أي منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، حيث أبدى المجتمع العربي استعدادًا كبيرًا لتقبل الترجمات الأدبية، وأظهر الأدب العربي، الذي أخذ يخرج من عصر الركود والانحطاط، حاجة ماسّة إلى الترجمة الأدبية، لتساعده في أن يجدد نفسه ويلحق بركب الأدب العالمي الحديث. وهكذا شهدنا ازدهار حركة الترجمة الأدبية بصورة لا مثيل لها في تاريخ الحضارة العربية، مما أسهم في تطوير الأدب العربي وتحديثه، وذلك بإدخال أجناس ومذاهب أدبية واتجاهات فكرية غربية إليه، وهذا ما كان ليتّم لولا حركة الترجمة الأدبية النشطة التي شهدتها الثقافة العربية في عصر النهضة. ولم تسر حركة الترجمة الأدبية في الوطن

العربي في اتجاه واحد، بل سارت في اتجاهين: تعريبي وتعجيمي. ولئن كانت حركة الترجمة الأدبية التعريبية قد ساعدت في تعريف العرب إلى الشعوب الأجنبية عبر آدابها في تطوير الأدب العربي الحديث فنيًا وفكريًا، فإن الترجمة الأدبية من العربية إلى اللغات الأجنبية قد ساهمت في تعريف الشعوب الأجنبية بالأدب العربي وإنجازاته الإبداعية، وضمنت للأدب العربي الحديث اعترافًا دوليًا ومكانة عالمية، من أبرز مؤشراتها فوز أديب عربي معاصر هو الروائي المصريّ نجيب محفوظ بجائزة نوبل للآداب[١٣].

وإذ يقوم الأدب المقارن بدراسة حركة الترجمة الأدبية، من العربية وإليها على سبيل المثال، فإنه يوضح جانبًا أساسيًا من العلاقات الحضارية الدولية. ومن نتائج هذا النوع من الدراسات المقارنةأنه يدلّ إلى مواضع القوة والضعف، والإنجاز والتقصير في هذا النوع من التبادل الأدبي، فيمهد بذلك لتعزيز مواضع القوة والإنجاز، ولتلافي مواطن الضعف والتقصير، مما يساهم في تطوير حركة الترجمة الأدبية وتمكينها من أن تؤدي الدور الثقافي الكبير الذي في استطاعتها أن تؤديه. وبذلك تقوم دراسات الترجمة الأدبية في الأدب المقارن بدور نقدي يقوّم حركة الترجمة الأدبية ويصحح مسارها، ويرتقي بها، وتلك مساهمة في حوار الحضارات الذي يتمّ عبر التبادل الأدبيّ. وعندما يقوم المقارنون بدراسة حركة الترجمة الأدبية في حضارة ما، ويبيّنون مااستوردته تلك الحضارة وما صدّرته إلى الحضارات الأخرى في هذا المجال، فإنهم يؤرخون لجانب مشترك بين الحضارات، ويظهرون أنها كانت على الدوام مرتبطة فيما بينها بعلاقات تبادل وتفاعل، ولذا ليس هناك أي مسوغ لأن تتعالى أية أمة على الأمم الأخرى أدبيًا أو حضاريًا.

٥- الصور المشوهة

في بحث قيّم بعنوان «حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة» كتبت الدكتورة ناديا محمود مصطفى: « ينبغي أن يتصدّى الحوار لرصد وتحليل نوعية الصور الموسومة عن الشعوب وحضاراتها في أذهان الآخرين، وإمكانيات تطوير هذه الصور، ثمّ طرح الصور البديلة. وحيث أن الحوار ليس حوارًا سياسيًا بين أطراف ذات مصالح متعارضة، فهو يجب أن يشمل رؤية كلّ منا للآخر كما تبدو في الآداب والفنون والإعلام والدعاية ومقررات الدراسة» [١٤]. إذا انطلقنا من هذه المقولة فإن الدراسات الأدبية والنقدية التي تخدم حوار الحضارات هي تلك التي تستقصي صور الشعوب وحضاراتها في آدابها، كأن تدرس صور الشعوب الأجنبية وحضاراتها في الأدب العربي، وصورة العرب في

الآداب الأجنبية. وهذا نوع من الدراسات الأدبية ظهر في الأدب المقارن وتطوّر منذ أمد غير قصير، وأصبح يعرف بـ«الصورلوجيا» أو «الصوراتية»[١٥]. إنها دراسات تستقصي صورة كلّ شعب في آداب الشعوب الأخرى، وصورة تلك الشعوب في أدب ذلك الشعب. وتدلّ تلك الدراسات على أنّ صورة أي شعب في آداب الشعوب الأخرى غالبًا ما تكون مشوّهة، وغير مطابقة لواقع ذلك الشعب، وللصورة التي يرسخها لنفسه في أدبه، وهو تشويه يعبّر عن تناقضات اجتماعية وسياسية وثقافية بين الأمم. فالصورة المشوّهة للعرب والمسلمين في آداب العصور الوسطى الأوروبية كانت صدى أدبيًا للصراع الديني والسياسي والعسكري الذي احتدم في ذلك الزمان بين أوروبا المسيحية وبين الشرق العربي الإسلامي. أما الصورة الإيجابية لألمانيا النازية (وهذا نوع آخر من التشويه) في بعض الأعمال الأدبية العربية، فقد بنيت على إساءة فهم لطبيعة النظام النازي، وعبّرت عن رغبة عربية في ظهور حليف دولي قوي، يساعد العرب في التصدّي للخطر الصهيوني الزاحف على فلسطين. فهذه الصور تعبّر عن حاجات اجتماعية وسياسية وثقافية قائمة في المجتمع الذي ظهرت في أدبه تلك الصور. وتقوم الدراسات المقارنة الصوراتية باستقصاء صور الشعوب في آدابها، وتبين ما تنطوي عليه من تشويه، وما لذلك التشويه من خلفيات إيديولوجية وتاريخية واجتماعية وثقافية. وللدراسات المقارنة الصوراتية أنماط أبرزها:

١- دراسة صورة شعب آخر وحضارته، أو شعوب أخرى وحضارتها، في أعمال أديب عربي أو أجنبي معين، كأن يدرس المرء صورة الآخر الأجنبي في أدب شكيب الجابري، أو غادة السمان، أو عبد السلام العجيلي، أو حنا مينه، أو جبرا إبراهيم جبرا. وفي هذا النوع من الدراسات الصوراتية يقوم الباحث باستقصاء تجليات تلك الصورة وتطورها في أعمال ذلك الأديب، مبينًا مضمونها الفكري والإيديولوجي، ومكوّناتها الفنيّة، ويحاول أن يقدّم تفسيرًا لها[١٦].

٢- دراسة صورة شعب معيّن في أدب شعب آخر على امتداد تاريخ ذلك الأدب، للتوصل إلى منشأ تلك الصورة وتطوّرها، كأن يدرس المرء صورة الأتراك في الأدب العربي، وصورة العرب في الأدب التركي، أو صورة الفرس في الأدب العربي، وصورة العرب في الأدب الفارسي، أو صورة العرب في الأدب الإسرائيلي والصهيوني، وصورة الإسرائيليين والصهاينة في الأدب العربي. وهذا النوع من الدراسات الصوراتية هو الأوسع انتشارًا، لأنه ينطلق من العلاقات الثنائية، ويساهم في حوار حضاري ثنائي.

٣- ومن الممكن أن تقتصر دراسة صورة الآخر الأجنبي في أدب قومي ما على حقبة من تاريخ ذلك الأدب، كـأن يدرس المرء صورة الفرس في الأدب العباسي، وصورة العرب والمسلمين في أدب العصور الوسطى الأوروبي، وصورة الشرق في الأدب الرومانسي الأوروبي، وصورة الفرنسيين في الأدب العربي الحديث. ومن البديهي أن تحديد الدراسة الصوراتية في حقبة تاريخية معينة يجب أن يسوغ بصورة مقنعة، لا أن يكون اعتباطيًا.

٤- دراسة صورة مجموعة من الشعوب الأجنبية، كالأوروبيين، أو الشرقيين، أو المسلمين في أدب قوميّ ما، كصورة الأوروبيين في الأدب العربي، وصورة الشرقيين في الأدب الإنكليزي، وصورة الأفارقة في الأدب الفرنسي إلخ.. وفي هذه الحالة تكون مجموعة الشعوب المعنية مرتبطة فيما بينها بوحدة حضارية أو دينية أو جغرافية أو سياسية أو عرقية تميّزها إقليميًا عن المجموعات الأخرى. وأوسع هذه الدراسات انتشارًا هي تلك التي تتخذ من صورة الأوروبيين والغرب في الأدب العربي، وصورة الشرق والمسلمين في الآداب الغربية موضوعًا لها[١٧].

٥- ومن الممكن أيضًا أن تقتصر الدراسة على صورة الآخر الأجنبي في جنس أدبي واحد من أدب ما، كالرواية والقصة القصيرة والمسرحية، فيدرس المرء صورة الفرنسيين أو الإنكليز أو الروس أو الألمان في الرواية أو في المسرحية أو في الشعر العربي.

٦- ويوسع الدارس المقارن أن يستقصي جانبًا من صورة الآخر الأجنبي في أدب قومي، كأن يدرس صورة شخصية تاريخية أو دينية عربية كالنبي محمد (ص) أو صلاح الدين الأيوبي في أحد الآداب الغربية أو في تلك الآداب مجتمعة. ويستطيع الدارس الصوراتي أن يعتمد تقسيمات وتصنيفات أخرى، والمهمّ في الأمر هو أن يدرس صورة الشعب الآخر وحضارته في أدب قومي أو آداب قومية أخرى وأن يحللها. وفي الدراسة الصوراتية تُستقصى الأبعاد والمكونات المختلفة لصورة الشعب الآخر، وأهم تلك الأبعاد والمكونات:

١- البعد المضموني أو القيمي أو الأخلاقي، أي هل يصوّر الشعب الآخر بطريقة إيجابية، تنسب إليه قيمًا وصفات حسنة، كالكرم والجرأة والمروءة والشهامة والنبل.. إلخ، أم يصوّر بطريقة سلبية، بحيث تنسب إليه قيم وصفات سيئة كالغدر والبخل والجبن والنفاق والكسل والقذارة.. إلخ.

٢- البعد الفنيّ أو الجمالي، أي ما الأشكال والأساليب والوسائل الفنيّة التي تستخدم في تصوير الشعب الآخر

وحضارته؟ ففي الأدب تعرض المضامين الفكرية والأخلاقية بوساطة أشكال وتقنيات فنيّة. وهنا يكون على الباحث الصورائي أن يجيب عن سؤال: كيف يصوّر الشعب الآخر تصويرًا سلبيًا أو إيجابيًا؟ إنّ البعد الفني والجمالي بعد أساسي من أبعاد الصورة، والشكل الفني هو الذي يمكّن العمل الأدبي من التغلغل في نفوس الناس ونقل تلك الصورة إليها. وقد عانت الدراسات الصورائية طويلاً من مشكلة التركيز على الجوانب المضمونية وإغفال الجوانب الشكلية والفنية للصور، وهذا خطأ لايجوز المضي فيه. ففي دراسة الأدب لايصحّ أن يقارب المضمون بمعزل عن الشكل.

٣- ولصورة الشعب الآخر مرجعية تاريخية، واقعية: اجتماعية وسياسية وثقافية وشخصية أو سيرية، يمكن أن تساهم دراستها في فهم تلك الصورة. فربط الصورة السلبية التي يرسمها الأدب الإسرائيلي للعرب، وصورة الإسرائيليين في الأدب العربي، بالصراع العربي - الإسرائيلي أمر ضروري لفهم تلك الصورة، ورغم أنه يبدو متعارضًا مع الاتجاهات المحايثة في الدراسة الأدبية. كما يصعب فهم صورة الألمان في آداب الشعوب الأوروبية الأخرى دون ربط تلك الصورة بالنزاعات والحروب التي قامت بين الألمان وبين تلك الشعوب. إنّ لصورة الشعب الآخر في أي أدب علاقة وثيقة بالتاريخ والمجتمع، أي بمرجعية واقعية لايجوز إغفالها، جريًا وراء اتجاهات نقدية محايثة، تدعو إلى قطع صلة الأدب بتلك المرجعية.

ودراسة صور الشعوب وحضارتها في الآداب تمثل خطوة هامة على طريق تصحيح تلك الصور واستبدالها بصورة أكثر واقعية، وهذا إسهام جوهري في حوار الحضارات. ولكن من المهمّ أيضًا توعية أوسع الأوساط الاجتماعية فيما يتعلق بتلك الصور وفتح أعينها على ماتنطوي عليه من تشويه. فهذه الصور المشوّهة النمطية تكون منتشرة على نطاق واسع ومتغلغلة في وعي الناس ولاوعيهم، مما يجعل تعديلها أمرًا ضروريًا وصعبًا في وقت واحد. وإذا أردنا التصدي للصور النمطية وتفكيكها، فإنه لابدّ لنا من:

١- تفحص مناهج دراسة الأدب في المدارس والجامعات من منظور صورائي، وتزويد النصوص الأدبية التي تنطوي على صور إشكالية للآخر بتعليقات وملاحق مناسبة، تصوّب تلك الصور وتبيّن مضمونها الإيديولوجي وخلفياتها الواقعية.

٢- إقامة ندوات ومؤتمرات علمية حول صور الشعوب والحضارات الأخرى في الآداب، وتشجيع الباحثين على إجراء دراسات صورائية، ونشرها ووضعها في

متناول النقاد الأدبيين وأساتذة الجامعات ومدرّسي الأدب ودارسيه.

٣- تنظيم ورشات عمل حول مواضيع صوراتية، تناقش فيها نصوص أدبية عربية وأجنبية على ضوء صور الشعوب الأخرى التي تنطوي عليها، ويمكن أن تقام هذه الورشات بمشاركة مدرّسي الأدب في الجامعات والمعاهد العليا والمدارس.

وعلى هذا الشكل يمكن أن تؤدي دراسة الآداب من منظور صوراتي مقارن إلى تغيير جذري في مقاربة الأدب، ونقده، وتدريسه، مما يعدّ منعطفًا في الدراسات الأدبية والنقدية. ومما لا جدال فيه أيضًا أن دراسة الصور النمطية الثابتة المشوّهة للشعوب الأخرى في الآداب، ونقد تلك الصور، وردّها إلى مرجعيتها الاجتماعية والإيديولوجية والتاريخية، هي أمور تساهم في تعزيز التفاهم بين الشعوب وفي حوار الحضارات.

٦- أدب الرحلات

ومن الأنواع الأدبية التي يوليها الأدب المقارن اهتمامًا خاصًا أدب الرحلات، ذلك الأدب الذي يقدّم للمتلقي معارف ومعلومات غزيرة عن البلدان والشعوب والحضارات الأجنبية وصورًا لتلك البلدان والشعوب والحضارات[١٨]. ومع أنّ لأدب الرحلات شكلاً فنيًا خاصًا به، يجعله أقرب إلى التقارير الصحافية واليوميات والمذكرات، وأن المعلومات والمعارف التي يتضمنها ذلك الأدب تقدَّم بصفتها معلومات ومعارف نابعة من معايشة مباشرة للبلدان والشعوب الأجنبية، فإن صورة الآخر الأجنبي التي ينطوي عليها أدب الرحلات تكون بالضرورة مصبوغة بفكر المؤلف واتجاهه الإيديولوجي ومواقفه وأفكاره المسبقة، أي بأفق توقعاته. ونظرًا لأن هذا النوع من الأدب كثيرًا ما يأخذ شكل استكشافات ومغامرات في بلدان أجنبية غريبة ونائية، فإنه ينطوي، بصورة مقصودة أو غير مقصودة، على مسحة غرائبية (exotisch) تشوّق المتلقي وتبهره وتثير دهشته، وفي كلّ الأحوال فإن أدب الرحلات مصدر أساسي من مصادر صورة الآخر الأجنبي، وهو جدير بأن يدرس بطريقة نقدية مقارنة من منظور حوار الحضارات، وبأن تحلل الصور التي ينطوي عليها وتربط بدوافعها وخلفياتها الإيديولوجية والاجتماعية والثقافية. وينبغي لاهتمام المقارنين أن يشمل أيضًا كتب الدليل السياحي، رغم أنها لاتنتمي إلى الأدب الجميل التخييلي بل إلى المؤلفات الموضوعية. فسعة انتشار هذا النوع من المؤلفات، على خلفية تحوّل السياحة إلى ظاهرة جماهيرية وقطاع اقتصادي هامّ، تستدعي أن يهتمّ بها الباحثون، وأن يستقصوا ما تقدمه لقرائها

من صور للبلدان والشعوب الأجنبية. وبالفعل فإن نوعاً جديداً من الدراسات المقارنة قد نما خلال الأعوام الأخيرة، ألا وهو علم (الكسينولوجيا) (Xenologie)، وهو علم يدرس المواقف من الغريب والأجنبي، وهي مواقف تنقسم إلى قسمين: (الكسينوفيليا) (Xenophilite)، أي حبّ ما هو أجنبي وغريب، و(الكسينوفوبيا) (Xenophbie)، أي الخوف مما هو غريب وأجنبي. ومما سرّع تطوّر هذا العلم تصاعد موجة العداء للأجانب والغرباء التي شهدتها الأقطار الغربية خلال المرحلة الأخيرة، على الرغم من تنامي التوجه الدولي إلى العولمة. وغني عن البيان أن دراسات (الكسينولوجيا) تخدم حوار الحضارات بصورة صميمية.

٧- أدب الأطفال والأدب الرخيص

وثمة نوعان أدبيان آخران يستحق كلّ منهما وقفة خاصة من جانب المقارنين الملتزمين بحوار الحضارات، ألا وهما: أدب الأطفال واليافعين، و«الأدب الرخيص» (Trivialliteratur). فالنوع الأول من الأدب يتوجه، كما هو معروف، إلى مجموعة مستهدفة شديدة التأثر بما تتلقاه من أعمال أدبية، ولاتملك بعد رصيداً معرفيًا أو خبرة أدبية تمكنها من أن تميّز الصالح من الفاسد والغثّ من السمين، وأن تقف موقفًا انتقاديًا مما تقرؤه. إن الطفل متلقّ من نوع خاص ويكاد يكون صفحة بيضاء يكتب عليها أدباء الأطفال ما يشاؤون. ويكون لتأثره بالأدب طابع تكويني يشكّل موقفه طوال العمر، إن بصورة واعية أو غير واعية. ومن هنا تتأتى خطورة أدب الأطفال واليافعين، وضرورة دراسته دراسة نقدية مقارنة، وتحليل مايقدمه للمتلقين الصغار من قيم وصور تتعلق بالشعوب والحضارات الأخرى. وأقرب مثال على ذلك أدب الأطفال واليافعين الإسرائيلي والصهيوني، الذي ينطوي على صورة بشعة للعرب الفلسطينيين، ويربي الأطفال الإسرائيليين على كرههم واحتقارهم، ويهيئ أولئك الأطفال نفسيًا وثقافيًا لقتل العرب الفلسطينيين وتهجيرهم والتخلص منهم [١٩]. أما المثال الثاني فهو صورة (العالم الثالث) في أدب الأطفال الأوروبي والغربي، وهي صورة تنطوي على نظرة عنصرية تحتقر غير الأوروبيين وتحطّ من قدرهم [٢٠]. وعندما يقوم الأدب المقارن بدراسة أدب الأطفال واليافعين، وباستقصاء ما يتضمنه ذلك الأدب من قيم وصور تتعلق بالشعوب والحضارات الأخرى، فإنه يقدم خدمة جليلة لحوار الحضارات. فهو يحدد الأعمال الأدبية الطفلية التي توجّه المتلقين الصغار توجيهًا سلبيًا لايخدم ذلك الحوار، فيمهد بذلك للتصدّي لها والحدّ من تأثيرها، وهو يبرز الأعمال الأدبية الطفلية التي تخدم حوار

الحضارات، مما يشجع على تلقيها. وفي هذا السياق يجب التأكيد أن لامبرر لأن يترفع المقارنون وغيرهم من دارسي الأدب ونقاده عن الاشتغال على أدب الأطفال واليافعين ودراسته. فهذا النوع من الأدب نوع كبير الأهمية وبالغ التأثير. وغنيّ عن الشرح أن أطفال ويافعي اليوم هم رجال الغد ونساؤه، وأن من يوجه هؤلاء الأطفال واليافعين يكسب معركة المستقبل[٢١].

أما (الأدب الرخيص) فهو يشمل «أدب الجريمة» أو «الأدب البوليسي»، وأدب الإثارة الجنسية أو «البورنوغرافيا» (Pornographie)، وأدب الرعب، وأدب رعاة البقر، وأدب الجاسوسية، وأدب المغامرات، وقصص الحب المبتذلة.. الخ وهذا النوع من الأدب واسع الانتشار، ولاسيما في المجتمعات الغربية، حيث تستقبله شرائح واسعة من المتلقين الذين ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة، وفي المقدمةمنها الطبقات الدنيا غير المثقفة، التي تبحث عن التسلية والإثارة وملء وقت الفراغ عبر مادة مطالعة رخيصة ومسلّية. ورغم بنيته الفنيّة السطحية المبتذلة، فإن هذا النوع من الأدب يساهم في تكوين مواقف وعواطف وتوجّهات وسلوك أوساط واسعة من المتلقين، وقد حدت سعة انتشاره وضخامة تأثيره، وخطورة ما ينطوي عليه من قيم وصور، ببعض علماء الأدب إلى التخصص فيه، وتأسيس فرع خاصّ به من الدراسات الأدبية والنقدية[٢٢]، وهذا توجّه سليم تمامًا. صحيح أن هذا النوع من الأدب تافه ومبتذل، وأن كبار النقاد يميلون إلى عدم التعامل معه بسبب ضحالته الفنية والمضمونية وطابعه الترفيهي الرخيص، ولكن هذا الأدب الذي لايأخذه أولئك النقاد على محمل الجدّ، ويربؤون بأنفسهم عن الاشتغال عليه، هو أدب يمكن أن يستخدم لنشر أفكار وقيم وصور عنصرية أو فاشية أو يمينية متطرفة، تجعل متلقيه يحتقرون الشعوب والأعراق الأخرى ويكرهونها. وكثيرًا مايلجأ الكتاب الصهاينة إلى هذا النوع من الأدب لتسريب الفكر الصهيوني ونشره في نفوس جماهير واسعة من المتلقين. ولانبالغ البتة إذا قلنا إن الأدب الرخيص بأنواعه المختلفة هو إحدى الوسائل الرئيسية التي يستخدمها الكتاب الإسرائيليون الصهاينة في نشر أفكارهم على أوسع نطاق، وتكوين مواقف الناس على امتداد العالم من الصراع العربي - الصهيوني. ولذا يجب أن يُنظر إلى الأدب الرخيص بمنتهى الجدية، وأن يُدرس دراسة نقدية مقارنة، تبيّن ما ينطوي عليه من قيم وصور ومواقف تتعلق بالشعوب الأخرى، وتتصل بحوار الحضارات.

٨- الدراما التلفزيونية

من المعروف أنّ هذا العصر هو عصر

تطوّرت فيه وسائل الاتصال الجماهيري (Mass media)، ولاسيما التلفزيون، بصورة هائلة، وازداد فيه تأثيرها بصورة غير مسبوقة، وذلك نتيجة انتشار البث التلفزيوني عبر الأقمار الصناعية (الفضائيات)، وانتشار أجهزة الاستقبال الرقمية. وتبثّ وسائط الإعلام الجماهيرية هذه، من بين ما تبثّه، أفلامًا روائية، ومسلسلات تلفزيونية، يتألف كلٌّ منها من عدد كبير من الحلقات. وقد غدت تلك المسلسلات، التي تطلق عليها تسمية «الدراما التلفزيونية»، مكونًا رئيسيًا من مكونات ما تبثّه المحطات التلفزيونية من برامج. ويتوجه قسم من تلك المسلسلات إلى الأطفال واليافعين، على شكل أفلام كرتون في أغلب الأحيان، بينما يتوجه قسم آخر إلى المشاهدين الكبار. وبفضل التقدم التكنولوجي الهائل الذي تمّ في هذا المضمار أخذت القنوات التلفزيونية الفضائية توصل برامجها إلى المتلقين في كل أرجاء المعمورة، متجاوزة بذلك كل الحدود والعوائق وكلّ أشكال الرقابة التقليدية التي كانت قائمة في الماضي. أما المسلسلات والأفلام التلفزيونية فإن قسمًا كبيرًا منها يستخدم لغة عالمية، كالإنكليزية أو الفرنسية، وبعض تلك المسلسلات والأفلام مدبلج أو مترجم إلى اللغات الوطنية، كاللغة العربية. ويمكن القول إن المسلسلات التلفزيونية هي، بالإضافة إلى الأفلام السينمائية، أخطر أنواع الأدب وأعظمها تأثيرًا. قد يعترض بعضهم على وصف هذا النوع من الإنتاج الثقافي بالأدب، ويصرّ على اعتبار الفيلم فنًا مستقلاً، يدعى «الفنّ السابع». إلاّ أنه ليس من الصعب تصنيف الدراما التلفزيونية مع الأدب. فرغم مركزية الصورة والصوت والتقنية في هذه الدراما، فإنها لاتقوم على الصوت والصورة والتقنية وحدها، بل تدخل في تكوينها عناصر أدبية مختلفة، كالشخصيات، والحوار، والحدث، والحبكة، والسرد، والتخييل، وغير ذلك من العناصر الأدبية المأخوذة من جنسين أدبيين هما الدراما أو المسرحية والقصّة، مما يسمح بالقول إن الدراما التلفزيونية هي، جزئيًا على الأقلّ، استمرار لهذين الجنسين الأدبيين. ولئن صحّ أن الرواية قد حلّت محل الشعر ديوانًا للعرب منذ أواسط القرن العشرين، وأن الفيلم السينمائي قد حلّ محلّ المسرحية منذ أواسط ذلك القرن أيضًا، فمن الصحيح أيضًا أن الدراما التلفزيونية قد انتزعت ذلك الدور منذ أواخر القرن العشرين. ومما زاد تأثير الدراما التلفزيونية في المجتمع العربي انتشارًا الأمية بمعنييها الحرفي والوظيفي، وإنخفاض مستوى التعليم، وضعف الثقافة المقروءة التي تتخذ من الكتاب والمجلة والجريدة وسيلة. ولئن صحّ أن المجتمعات العربية قد انتقلت بصورة سريعة من

«الجمل إلى الكاديلاك». فإنها قد انتقلت بالسرعة نفسها من الأميّة إلى التلفزيون والفضائيات، دون أن تمرّ بصورة كافية بمرحلة الثقافة المقروءة. ويترتب على ذلك أن تهتمّ الدراسات الأدبية بالدراما التلفزيونية، وأن تخضعها للدرس النقديّ المقارن، لا أن تتجاهل هذا النوع الخطير من الإنتاج الثقافي بحجة أنّ المفهوم التقليدي للأدب لاينطبق عليه. إن النقد الأدبي يكون، إذا فعل ذلك، كالنعامة التي تدفن رأسها في الرمال. وتنطوي المسلسلات التلفزيونية، ولاسيما الأمريكية منها، الذي تنتجه استوديوهات هوليود وتوزعه على المحطات التلفزيونية في كلّ أنحاء العالم، على أفكار وقيم وصور خطيرة لشعوب العالم الثالث، وللعرب والمسلمين على وجه الخصوص. ومن المعروف أنّ هناك نفوذًا صهيونيًا قويًا في صناعة الأفلام الأمريكية، وأن الصهاينة يمارسون تشويه صورة العرب والمسلمين بوساطة هذه الوسيلة الثقافية الخطيرة. وهذا يستدعي أن يولي المقارنون المسلسلات والأفلام التلفزيونية اهتمامًا مناسبًا، وأن يخضعوها للدرس النقدي المقارن، الذي يبيّن ما تنطوي عليه تلك النتاجات من قيم وصور تتعلق بشعوب العالم الثالث، وبالعرب والمسلمين على وجه الخصوص. وعلى هذا الشكل يستطيع الأدب المقارن أن يسدي خدمة كبيرة لحوار الحضارات الذي تمثل الثقافة الفيلمية المصنّعة، التي توصلها محطات البث التلفزيوني إلى اوسع الجماهير، تحديًا كبيرًا له.

٩- الخلفيات الفكرية

وفي مطلق الأحوال فإن الدراسة المقارنة للآداب في ضوء حوار الحضارات هي دراسة تبيّن ما تنطوي عليه الأعمال الأدبية من قيم وصور سلبية وإيجابية تتعلق بالآخر. أما القيم والصور السلبية فهي القيم والصور التي تتضمن احتقار الآخر، والتعصب ضدّه، والحقد عليه، ونسب صفات دنيئة إليه. إنّ قيمًا وصورًا كهذه تخدم صراع الحضارات، ولا تخدم حوار الحضارات وتعايش أبنائها، وهي تشجع على الحروب والنزاعات المسلحة، التي تترافق دائمًا مع حملات إعلامية تحرّض الناس ضدّ الآخر، وتصوره بشكل سلبي، وتعبئ نفوس الناس لشنّ حرب أو القيام بأعمال عنف ضدّه. لقد حدث ذلك إبان الحروب الصليبية التي سبقها ورافقها إنتاج أعمال أدبية أوروبية تضمّنت تصويرًا سلبيًا للإسلام والمسلمين، وسوّغت الحملات الصليبية، التي رمت في ظاهرها الإيديولوجي الديني إلى تخليص بيت المقدس والأماكن المقدسة المسيحية من أيدي «الكفار والأشرار العرب المسلمين»[٢٢]. وكانت الحال كذلك بالنسبة

للحربين العالميتين الأولى والثانية والحروب الأهلية والنزاعات المسلحة كلها، حيث كان كلّ طرف يشوّه صورة الطرف الآخر، بوساطة الأدب أيضًا. لنتذكر صورة ألمانيا والألمان في الأدب الروسي إبان الحرب العالمية الثانية وبعدها، وصورة الأتراك في الأدب العربي الحديث، وصورة العرب في الأدب الإسرائيلي... وغير ذلك من صور الآخر[٢٤]. أما القيم الفكرية التي تكمن وراء تلك الصور فهي: التعصب القومي والديني والعنصري. فالتعصب القومي أو الشوفينية يؤدي إلى تصوير أبناء القوميات الأخرى تصويرًا مشوّهًا سلبيًا، يثير ضدهم الحقد والكراهية. والتعصب الديني يؤدي كذلك إلى كراهية أتباع الأديان الأخرى والحقد عليهم، وكثيرًا ما يذهب إلى حدّ تكفيرهم وتبرير قتلهم. إن تاريخ البشرية حافل بهذا النوع من التعصب وتجلياته الأدبية، وهو مازال موجودًا إلى يومنا هذا، وقد تصاعد بشكل خطير في العقود القليلة الأخيرة نتيجة قيام بعض القوى السياسية بتأجيجه خدمة لمصالحها التي لاعلاقة لها بالدين. أما التعصب العنصري أو العرقي فهو يؤدي إلى احتقار أبناء الأعراق أو الأجناس الأخرى وممارسة التمييز ضدهم، ككراهية البيض للسود والصفر. إنّ العنصرية واحدة من أسوأ أنواع التعصب ضدّ الآخر، لأنها تحكم عليه انطلاقًا من لون بشرته وشكله الخارجي، وتصرف النظر عن كلّ أبعاده ومواصفاته النوعية الأخرى. لذا لاعجب في أن تبادر هيئة الأمم المتحدة إلى إقامة مؤتمر دولي حول العنصرية[٢٥]. وعلى أية حال فإن هذه العصبيات كلها تجد في مختلف الآداب من وما يعبّر عنها. وتقوم الدراسات الأدبية المقارنة، التي تجعل حوار الحضارات هدفًا لها، باستقصاء التجليات والتجسيدات الأدبية لتلك العصبيات، لاعلى المستوى المضموني فحسب، بل على المستوى الفني والجمالي أيضًا، فتقارن الأشكال والتقنيات والأساليب الأدبية التي تستخدم في التعبير عن التعصب القومي والديني والعنصرية، وهي أدوات يجد الباحث فيها الكثير من التشابه والالتقاء.

أما النوع الآخر من الصور فهو نوع يخدم التفاهم والتعايش بين الحضارات والشعوب. ويأتي في مقدمة القيم وأنماط السلوك التي يستند إليها وينهض عليها هذا النوع من الصور: التسامح (Toleranz) والتضامن الإنساني، والحبّ، والرحمة. وقد وجدت هذه القيم الإنسانية بدورها أدباء عبّروا عنها في أعمال أدبية، كالكاتب الألماني الشهير غولتهولد إفرايم لسينغ (Golthold Ephraim Lessing) (١٧٢٩-١٧٨١) في مسرحيته «ناتان الحكيم» Nathan der Weise، التي قدّم فيها الكاتب ما يمكن أن يعدّ أنموذجًا لتعايش

اتباع الديانات والحضارات الثلاث الإسلامية والمسيحية واليهودية. ولذا خصصنا لهذه المسرحية وقفة مستقلة في مكان لاحق من هذا البحث. أما المصادر الفكرية والإيديولوجية لهذا النوع من القيم والصور، فتأتي في المقدمة منها الديانات السماوية، ولاسيما الإسلام والمسيحية، هذان الدينان اللذان يدعوان بصورة لالبس فيها إلى التسامح والرحمة والحبّ. فما أضلّ أولئك الذين يمارسون التعصّب والعنف والإرهاب، ويبثّون الحقد والتفرقة باسم هذين الدينين السمحين!! ومن المصادر الفكرية للتسامح تلك المذاهب والاتجاهات الفكرية والاجتماعية والسياسية الحديثة، التي تدعو إلى الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان، وعلى رأسها حرية الرأي والاعتقاد، وحق الاختلاف، ونبذ التعصب والاستبداد والطغيان. ومن تلك المصادر الأيديولوجيات الاجتماعية الأممية، التي تدعو إلى تحرير البشر، على اختلاف انتماءاتهم العرقية والقومية والدينية، من الاستعمار والاستغلال الطبقي والسيطرة القومية. وأهم تلك الإيديولوجيات الإيديولوجيا الاشتراكية الماركسية، والديمقراطية، اللتان خاضتا على امتداد القرنين الماضيين نضالاً مجيداً ضدّ العنصرية، والفاشية، والاستعمار، والاستغلال وكلّ أشكال تسلّط الإنسان على أخيه الإنسان.

١٠- إرهاصات أدبية لحوار الحضارات«السينغ»: ناتان الحكيم.

في شهر شباط من عام ١٩٩٨ ألقى الأديب المقارن الألماني يورغين فيرتهايمر (Jurgen Wertheimer) في كلية الآداب بجامعة دمشق محاضرة بعنوان:«مسرحية ناتان الحكيم للسينغ: أمثولة التعايش أم استفزاز اضطراري؟»[٢٦] وهي محاضرة أثارت نقاشًا ساخنًا بين المحاضر وبعض مستمعيه السوريين. أما موضوع تلك المحاضرة فهي مسرحية الكاتب التنويري الألماني غوتهولد.إ. لسينغ (G.E.Lessing)[٢٧] «ناتان الحكيم» (Nathan der Weise)، وهي مسرحية ترجع إلى ١٧٧٩. وقد حظيت منذ ذلك الحين باستقبال كبير ومتعدد الأشكال، ومازالت إلى اليوم تشكل جزءاً لايتجزأ من «ربرتوارات» المسارح الألمانية، وتدرّس في المدارس والجامعات. إنها إذن إحدى المسرحيات الناجحة جدًا في تاريخ المسرح الألماني. ومع أن هذه المسرحية قد ترجمت إلى لغات أجنبية كثيرة، فإنها لم تترجم بعد إلى العربية، علمًا بأن مسرحيتين أخريين من مسرحيات لسينغ هما (إميليا غالوتي) و(مينا فون بارنهلم) قد عربتا في وقت مبكر نسبيًا. فقد صدرت الترجمة العربية لمسرحية (إميليا غالوتي) في أواسط الخمسينيات، وصدرت الترجمة العربية

لمسرحية (مينا فون بارنلهم) في أواسط الستينيات من القرن العشرين[٢٨]. أما مسرحية (ناتان الحكيم) فنرجح أن يكون موضوعها ومضمونها الفكري، أي مسألة أيٍّ من الأديان التوحيدية الثلاثة هو الدين الصحيح، قد جعلا المترجمين العرب يحجمون حتى الآن عن تعريبها. فالدين، كما هو معروف، أحد المحرمات الكبرى في العالم العربي الإسلامي. وقد بيّن السيد فيرتهايمر في محاضرته أنّ هذه المسرحية يمكن أن تشكل استفزازًا للقارئ المسلم، وذلك لأسباب مختلفة، أبرزها تصوير شخصية صلاح الدين، وطرح مسألة الحقيقة الدينية. ففي العالم العربي يُنتظر ممن يصور شخصية تاريخية في عمله الأدبي أن يصورها بطريقة أمينة للتاريخ ومنسجمة مع الحقائق التاريخية. أما في الآداب الغربية فيترك للأديب أن يصوغ الشخصيات التاريخية بكل حرية، ويُنظر إلى تلك الشخصيات بصفتها شخصيات أدبية متخيلة، يخضع بناؤها لاعتبارات فنية وفكرية، سواء انسجم ذلك مع الحقائق التاريخية أم لم ينسجم. فصلاح الدين في مسرحية لسينغ شخصية تاريخية متخيلة، بناها الكاتب وفقًا للاعتبارات الفنية في بناء الشخصية الدرامية، ووظفها لحمل رسالته الفكرية. إن الأديب الغربي يخضع المادة التاريخية للأدب، خلافًا لزميله العربي المسلم، الذي ينتظر منه مجتمعه أن يتقيد بالحقائق التاريخية.

أما الأمر الثاني الذي يمكن أن يجعل من مسرحية (ناتان الحكيم) استفزازًا للمتلقي المسلم فهو معالجتها لمسألة حقيقة الأديان من خلال أمثولة «الخواتم الثلاثة». ففي هذه المسرحية، التي تدور أحداثها في مدينة القدس أيام الحروب الصليبية، نجد أنّ للقائد الإسلامي صلاح الدين الأيوبي، المعروف بتسامحه الديني حتى مع أعدائه الصليبيين، صديقًا يهوديًا غنيًا وذكيًا اسمه (ناتان)، وذات يوم طرح صلاح الدين على صديقه هذا سؤالاً محرجًا حول الموضوع الذي يجري بشأنه الاقتتال في الأماكن المقدسة، أي موضوع الأديان وحقيقتها. ففي القدس مجابهة دامية بين أتباع ثلاث ديانات هي الإسلام والمسيحية واليهودية، ويدّعي أتباع كلٍّ منها أن دينه هو الصحيح، وأن الأديان الأخرى غير صحيحة. فأيٌّ من هذه الأديان الثلاثة هو الدين الصحيح؟ إنه السؤال الذي صاغه الشاعر العربي في أبياته القائلة:

في اللاذقية ضجّة ... ما بين أحمد والمسيح
هذا بناقوس يدقُّ ... وذا بمئذنة يصيح
كلٌّ يعزِّز دينه ... ياليت شعري ما الصحيح؟[٢٩]

لم يجب اليهودي الحكيم عن السؤال المحرج الذي وجهه إليه صلاح الدين

بصورة مباشرة، بل أجاب عنه بشكل غير مباشر، وذلك من خلال حكاية (الخواتم الثلاثة) الأمثولية. ملخص هذه الحكاية أن رجلاً فاضلاً كان له ثلاثة أبناء. وعندما تقدّمت به السنّ وشعر بدنوّ الأجل أراد أن يورّث أحد أبنائه خاتمه الوحيد، ولكن ذلك أوقعه في أزمة ضمير، لأنه يؤدي إلى حرمان الولدين الآخرين من الخاتم، وهذا ظلم يتنافى مع الأخلاق الحميدة. وبعد طول تفكير توصل الأب إلى حلّ ابتكاري لهذه المشكلة، إذ استدعى صائغًا ماهرًا، وطلب إليه أن يصنع له خاتمين مطابقين تمامًا للخاتم الأصلي، وهذا ما كان. فقد سلّم الصائغ الأب ثلاثة خواتم متطابقة إلى حدّ أنه لم يعد قادرًا على أن يميّز الخاتم الأصلي من الخاتمين غير الأصليين. ثم استدعى الأب كلاً من أبنائه الثلاثة على حدة وسلّمه الخاتم، وقال له إن للخاتم ميزة أنه يكسب حامله حبّ الناس ورضى الله. وبعد وفاة الرجل الفاضل اختلف الأبناء الثلاثة فيما بينهم، وزعم كلّ منهم أن خاتمه هو الخاتم الأصلي وأن الخاتمين الآخرين مزيفان. وبعد أن احتدم الخلاف عرض الأبناء مشكلتهم على قاض، مثلوا أمامه وهم يتصايحون ويتهم كلّ منهم أخويه بالتزوير. وعندما سألهم القاضي عن ميزة الخاتم الأصلي وسمع إجاباتهم، غضب القاضي وطردهم من محكمته قائلاً: «إنكم جميعًا خادعون ومخدوعون. إنّ تصرفاتكم تدلّ على أن ليس بينكم من يملك الخاتم الأصلي. فالخواتم الثلاثة التي تحملونها مزيفة كلها، وربما كان الخاتم الأصلي قد ضاع. اغربوا عن وجهي، وعودوا بعد بضع سنين، تكون ميزة الخاتم الأصلي قد ظهرت أثناءها، وستجدون عندئذ قاضيًا آخر يجلس في مكاني.»[٢٠] وبذلك انتهت حكاية الخواتم الثلاثة، التي حكاها اليهودي ناتان لصديقه القائد المسلم صلاح الدين الأيوبي جوابًا عن سؤاله «أي من الأديان الثلاثة هو الدين الصحيح؟». أما صلاح الدين فلم يكرر سؤاله بعد أن سمع الحكاية، وترقرق الدمع في عينيه من فرط التأثر. فقد أجابت الحكاية عن سؤاله بطريقة ذكية، وبينت له أن طرح السؤال بالصورة التي طرحه بها غير سليم ولايؤدي إلى أية نتيجة.

يرى المقارن الألماني يورغين فيرتهايمر أن لسينغ قد أرسى، من خلال حكاية الخواتم الثلاثة، أسس أنموذج للتعايش بين أتباع الديانات الثلاث، ومن ثمّ لما نسميه اليوم(حوار الحضارات). ووفقًا لذلك الأنموذج فإن الأديان كلها، والحضارات كلها، كالخواتم الثلاثة، وليس المهمّ في الأمر أي من الخواتم الثلاثة هو الخاتم الأصلي، وإنما أي منها يمتلك ميزة الخاتم الأصلي ووظيفته. فمعرفة الخاتم الأصلي لم تعد ممكنة، حتى للأب نفسه. لقد وضع

لسينغ الخواتم الثلاثة على قدم المساواة، وجعل قيمة كلّ منها لاتقاس بالقدم، والأسبقية الزمنية، ولابالأصالة، وإنما بالوظيفة الأخلاقية، وبذلك قدّم لسينغ جوابًا عن السؤال المتعلق بحقيقة الديانات. ولكن ذلك الأنموذج ينطبق أيضًا على الحضارات، لأسباب مختلفة، أوّلها أنها تنهض على منظومات قيم ذات منبع ديني. فنحن نتحدث عن حضارة عربية إسلامية، وحضارة غربية مسيحية..إلخ.[31] وبتطبيق أمثولة الخواتم الثلاثة على الحضارات وعلاقاتها يمكننا القول إن الحضارات كلها حقيقية ومشروعة، وإذا لم يكن هناك بدّ من المفاضلة بينها، فإن القيم الأخلاقية التي يتحلى بها أتباع كلّ حضارة هي المعيار الصحيح لتقييمها. وهذا يتفق تمامًا مع قوله تعالى في نبيه محمد (ﷺ): «وإنك لعلى خلق عظيم»، وقوله «وماأرسلناك إلاّ رحمة للعالمين»، ومع الحديث النبوي القائل: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». وبذلك يكون لسينغ قد قوّض من خلال الأنموذج الذي تنطوي عليه حكاية الخواتم الثلاثة، الأساس الذي استندت إليه الصراعات بين الأديان، ومن ثمّ بين الحضارات، وأحلّ محلّ الصراع العقيم القائم على أسس صرف مذهبية وعقائدية نموذجًا جديدًا من العلاقات القائمة على التسامح والتعددية والاعتراف المتبادل، واحترام كلّ دين أو حضارة للديانات والحضارات الأخرى. إنه أنموذج لايطمس الاختلاف بين الأديان والحضارات، بل يرسي أساسًا جديدًا للنظر إليه، وللتعامل معه، ولممارسته بأسلوب حواري، بمنأى عن التعصب وإدعاء امتلاك الحقيقة المطلقة. فالتنافس بين أتباع الأديان والحضارات المختلفة يجب أن يكون تنافسًا على الأخلاق الحميدة، على «البر والتقوى»، و«في ذلك فليتنافس المتنافسون». إنه التنافس البناء، الذي يؤدي إلى ازدهار الحضارات، ويحافظ على تعدديتها وتنوع أطيافها وألوانها. أما صراع الأديان والحضارات فهو لايحسم الخلافات الدينية ولاالتناقضات الحضارية، ولايؤدي إلاّ إلى العنف والقتل والدمار. لقد مكث الغزاة الصليبيون الأوروبيون في القدس وبلاد الشام قرابة قرنين من الزمن، ولكنهم دحروا في نهاية المطاف وعادوا من حيث أتوا، مخلفين وراءهم الكثير من القتلى والجرحى والدمار والأحقاد التي لم يخمد أوارها حتى بعد انقضاء سبعة قرون على انتهاء الحملات الصليبيّة، التي أحدثت شرخًا عميقًا في العلاقات العربية الأوروبية، والإسلامية المسيحية. لقد فشل الغزاة الصليبيون في فرض حضارتهم الأوروبية «المسيحية» على الشرق العربي الإسلامي، وتمسّك هذا الشرق بدينه الإسلامي وحضارته الإسلامية، وانتصر على الغزاة بقيادة صلاح الدين الأيوبي، الذي واجه تعصّب الصليبيين بتسامح

الاسلام وإنسانيته ورحمته، فأصبح مضربًا للمثل في تسامحه، ومثار إعجاب الغرب نفسه. وقد استلهم الأديب الألماني لسينغ تلك المواجهة الدينية والحضارية الدامية، التي جرت في القدس إبان الحروب الصليبية، مادّة مسرحيته «ناتان الحكيم»، التي قدّم فيها بوسائل أدبية أنموذجا للتعايش بين الأديان والحضارات. إنّ الأنموذج الذي قدّمه لسينغ قبل مايربو على قرنين من الزمن هو الأنموذج الذي مازالت البشرية بحاجة إلى تمثّله والأخذ به حلاً دائمًا للعلاقات بين الأديان والحضارات. وفي مسرحية «ناتان الحكيم» كان الأدب متقدمًا على عصره، وقد مارس دورًا استشرافيًا، مما يفرض علينا أن نعترف بأن هذه المسرحية قد مثّلت واحدًا من أهم الإرهاصات الأدبية لحوار الحضارات. ومما يزيد ذلك الإرهاص الأدبي أهمية حقيقة أنه وضع حدًا للصور المعادية للإسلام التي انتشرت في الأدب الأوروبي، ليس إبان القرون الوسطى فحسب، بل خلال حقبة التنوير أيضًا، حيث واصل أدباء أوروبيون، وفي مقدّمتهم الأديب التنويري الفرنسي الشهير «فولتير» (Voltaire) (١٦٩٤-١٧٧٨) مناهضة الإسلام. ففي مسرحيته (محمد) سخر هذا الأديب من نبيّ الإسلام بشدّة. صحيح أن فولتير قد سخر من الأديان كلها، بما في ذلك المسيحية والكنيسة بدافع تنويري صرف، وليس من قبيل التشيع لدين ضد آخر. ولكنّ ذلك لم يحل دون توظيف تلك المسرحية من قبل الأوساط الغربية المعادية للاسلام. لقد شوّه فولتير صورة نبيّ الاسلام بصورة غير مقبولة، مما حدا بالأديب الألماني الكبير غوته (J.W.Goethe) على أن يعارض (محمد) فولتير، وأن يقدّم صياغة أدبية جديدة لشخصية النبي. إن السخرية من النبي محمد (ﷺ) وتشويه صورته، على نمط ما فعله فولتير، هو أمر مرفوض، ولايمكن أن يؤدي إلاّ إلى تسعير «صدام الحضارات». وأحدث مثال على ذلك ما فعله الأديب البريطاني ذو الأصل الهندي سلمان رشدي في «آيات شيطانية»، التي استفزت المسلمين مرّة أخرى، وأججت الأحقاد، وتسببت في تدهور جديد خطير للعلاقات الحضارية بين العالم الإسلامي والغرب. وفي هذا السياق لابدّ من التطرق إلى حالة خطيرة أخرى، لم يقدّم الأدب فيها مساهمة إيجابية في حوار الحضارات، بل ساهم في إذكاء صراع الحضارات، ونعني بذلك حالة «الكوميديا الإلهيّة» (Divina Commedia) للشاعر الإيطالي الكبير (دانتي اليجيري) (Dante Aligheri) (١٢٦٥-١٣٢١). فقد قام دانتي في رائعته الشعرية هذه بإقصاء نبي الإسلام محمد(ص) وكلّ أتباعه المسلمين إلى الجحيم، وهذا أمر مستغرب إذا أخذنا في الحسبان أن القرآن الكريم يجل المسيح

عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام، ويعدّه نبيًا ذا كتاب مقدّس، ويخصه بسورة من سوره ألا وهي سورة (مريم) [٣٢]. إن الإسلام، كما هو معروف، يجلّ الأنبياء والرسل جميعًا، بمن فيهم عيسى وموسى (عليهم السلام)، ويعترف بالكتب السماوية كلها، بما في ذلك الإنجيل والتوراة، كتابي المسيحيين واليهود« لانفرق بين أحد من كتبه، لانفرّق بين أحد من رسله». أما الأديب الإيطالي (دانتي)، الذي ينسب إليه التأثر بـ (رسالة الغفران) لأبي العلاء المعرّي وبقصة (الإسراء والمعراج) الإسلامية، أي بالتراث الحضاري العربي الإسلامي [٣٣]، فإنه لم يتورّع عن أن يرسل إلى الجحيم نبي الإسلام محمدًا (ﷺ) وآل بيته وأتباعه جميعًا، بمن فيهم السلطان صلاح الدين الأيوبي، رمز الشهامة والفروسية والرحمة والتسامح الديني[٣٤]. وبذلك زرع (دانتي)، عن قصد أو عن غير قصد، فالقصدية غير مهمة في هذه الحالة، بذرة من بذور صراع الأديان والحضارات. إنّ الكلمة الطيبة كالشجرة الطيبة، تؤتي أكلها كلّ يوم علمًا ومعرفة ووعيًا وحضارة. أما الكلمة السيئة الخبيثة، فهي كنبتة خبيثة، أو كغذاء فاسد سامّ، يُفسد نفوس المتلقين ووعيهم كلّ يوم أيضًا. لقد تلقى ملايين القرّاء (كوميديا) دانتي، بمن فيهم التلاميذ، وترجمت هذه الرائعة الأدبية إلى مختلف اللغات، ونقلت إلى ملايين الناس في العالم أنّ نبيّ الإسلام محمدًا (ﷺ) وأتباعه جميعًا يستحقون أن يوضعوا في النار، أي أن يعذبوا ويحرقوا[٣٥]. أليس ما تقوم به الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها في العراق وأفغانستان، وما يقوم به الصهاينة في فلسطين، ترجمة عملية (للكوميديا الإلهية)؟ وعلى أية حال فإن هذه المسألة لم تفت العرب والمسلمين، ولكنهم تعاملوا معها بصورة غير مناسبة، على طريقة النعامة التي تدفن رأسها تحت جناحها أو في الرمل. فقد جبن المترجمون العرب الذين نقلوا (الكوميديا الإلهية) إلى العربية، ومارسوا الرقابة على أنفسهم قبل أن تمارسها المراجع السياسية والدينية عليهم. وبدلاً من أن يترجموا المواضع المتعلقة بالإسلام والمسلمين إلى العربية بدقة وأمانة، وأن يعلقوا عليها، أسقطوها من ترجماتهم وقاموا بإخفائها، وهذا لايحلّ المشكلة التي تنطوي عليها (الكوميديا الإلهية)[٣٦]. فالقفز فوق التناقضات الدينية والحضارية لايزيلها من الوجود. وعلى أية حال فإن الفرق بين أنموذج علاقات الأديان والحضارات الذي قدمه دانتي في (الكوميديا الإلهية) وبين الأنموذج الذي قدّمه لسينغ في مسرحية (ناتان الحكيم) كبير جدًا. ففي الحالة الأولى قدّم الأدب أنموذجًا أدبيًا لصراع الأديان والحضارات، بينما قدّم في الحالة الثانية

أنموذجـا لحـوار الأديان والحـضـارات وتعايشها.

١١- غوته والأدب العالمي

وفي عشرينيات القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل الثلاثينيات منه قدّم أديب ألماني آخر، هو يوهان فولفغانغ غوته (J.W.Goethe) (١٧٤٩-١٨٣٢) أنموذجًا هامًا آخر لحوار الحضارات. فقد قام هذا الأديب العظيم بأول محاولة «لفهم الشرق لذاته، لاباعتباره مجرد «نفي» أو مجرد الآخر للغرب»، على حدّ قول الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي [٣٧]. فغوته، الذي تعرّف إلى الشرق في سنّ مبكرة عبر قراءة حكايات ألف ليلة وليلة، عكف في سنّ متأخرة على دراسة الثقافة العربية الإسلامية واستيعابها بكلّ حبّ وتواضع واحترام وجدّية، فقرأ ماتيسّر له من الشعر العربي القديم، وكتب حوله ملاحظات وتعليقات نقدية هامّة، تدلّ على فهم عميق لذلك الشعر[٣٨]، وقرأ الأدب الفارسي القديم، ولاسيما أعمال الشيرازيين العظيمين حافظ وسعدي الشيرازي، بكلّ حبّ واحترام، لابل عدّ نفسه، وهو شاعر ألمانيا الأكبر، مجرّد تلميذ لحافظ، حيث كتب في (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي):

ولو يسقط العالم كله في الهاوية

فأنت يا حافظ، أنت وحدك الذي يلذ لي أن أنافسه

فلنشترك معًا، نحن التوأمين،

في الفرح والألم

وليكن سبيلك في الحب كما في الشراب

هو موضع فخري ومناط حياتي.

ألا فلتنغم أغنيتك بلهيبك المستعر

فأنت (الشيخ) الأقدم (والشابّ) المتجدد (العمر).

حافظ، أساوي نفسي بك

ياللوهم[٢٩]

وذهب غوته في «الديوان» إلى حدّ جعل معرفة شعر حافظ الشيرازي شرطًا لفهم الشاعر الإسباني (كالديرون)(P.Calderon) (١٦٠٠-١٦٨١)، وهو أحد أعلام الأدب الأوروبي، يقول غوته:

رائع هو الشرق

الذي جاوز البحر المتوسط،

لن يفهم غناء كالديرون،

إلاّ من أحبّ حافظًا وعرفه.

لقد سعى غوته في «الديوان» إلى بلورة «تركيب عظيم يضمّ الغرب والشرق... وإلى توحيد الشرق والغرب، وجعل طراز الفكر في المنطلقتين يفيض بعضها على بعض»، كما قال روجيه غارودي[٤٠]. ولكأنه يعارض مقولة كيبلينغ الشهيرة«الغرب غرب، والشرق شرق، ولن يلتقيا»، كتب غوته في «الديوان الشرقي»:

من يعرف نفسه والآخرين

سيعرف أيضا

أن الشرق والغرب

لاينفصلان(٤١)

وكتب غوته في مكان آخر من ديوانه الشرقي:

لله المشرق،

لله المغرب،

الأرض شمالاً، والأرض جنوبيًا،

ترقد آمنة، مابين يديه.(٤٢)

فهل هناك رفض أوضح وأجمل لمقولة «الشرق شرق، والغرب غرب»؟ ومن المهم جدًا أن غوته لم يعان من عقدة الإسلام والخوف منه أو «الإسلاموفوبيا»، تلك العقدة التي عادت إلى الظهور بكلّ قوة بعد أحداث ٢٠٠١/٩/١١، فهو يقول في «الديوان»:

من حماقة الإنسان في دنياه

أن يتعصب كلٌ منا لما يراه

وإذا الإسلام كان معناه أنّ لله التسليم

فإننا أجمعين، نحيا ونموت مسلمين.(٤٣)

وفي رأينا فإن لغوته أهمية كبيرة جدًا بالنسبة لحوار الحضارات. وترجع أهميته إلى عدّة أمور أبرزها:

١- موقفه من حضارة الآخر، وهو موقف الاحترام والحب والاعتراف بالندية دون شعور بالنقص. وهذا هو الشرط الأول لحوار الحضارات. فمن لايحترم الحضارات الأخرى ويقدّرها حقّ قدرها لن يكون قادرًا على الدخول في علاقة حوارية معها. وهذا درس على كلّ المتحدثين عن حوار الحضارات أن يتعلموه من غوته.

٢- الاستعداد الجدّي لمعرفة الآخر واستيعاب حقيقته الحضارية عبر بذل جهد شاق في تلقي حضارة الآخر واستيعابها. وهذا ما قام به غوته، عندما قام بالاطلاع على الأدبين العربي والفارسي. ومن هنا تنبع أهمية تيسير إمكانات استقبال الحضارات الأجنبية، كالترجمة وتعليم اللغات الأجنبية. فأن نحاور الآخر حضاريًا يعني بالضرورة أن نعرّض أنفسنا لحضارته وأن نتلقاها. ولذا من الضروري الاستعانة بنظرية التلقي في تأسيس حوار الحضارات.

٣- انعكس تلقي الآداب الشرقية من قبل غوته فنيًا ومضمونيًا في إبداع ذلك الأديب، وبلغ ذلك التأثر الإبداعي المنتج ذروته في (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي)، وتلك نتيجة حتمية لتلقي الآداب الأجنبية. فمن يستقبل أدبًا أجنبيًا يتأثر به بالضرورة، وينعكس ذلك إبداعيًا في أدبه على شكل ملامح أجنبية، لاتفقد ذلك

الأدب أصالته وتميّزه. ولانظنّ أنه يمكن أن يخطر ببال أحد أن ينفي عن (الديوان الشرقي) صفة الأصالة الأدبية، بسبب الملامح الشرقية التي ينطوي عليها. وهذا ينطبق أيضًا على حوار الحضارات. فاستقبال الحضارات الأجنبية سيؤثر في كل حضارة، ولكنه لن يفقدها هويتها وأصالتها. أما إذا حدث فإنه يتحول إلى (غزو ثقافي) بدلاً من أن يكون حوار حضارات، وهذا ما لايقبل به أتباع أية حضارة. إن الانفتاح على الحضارات الأخرى يغني الحضارة بالضرورة، ويكسبها ملامح جديدة، ويؤدي إلى ازدياد التشابه والتقارب بين الحضارات، ولكن دون أن يؤدي إلى انصهارها وذوبانها في بوتقة (العولمة). فحوار الحضارات يغير الحضارة من جهة، ويحافظ على تميّزها من جهة أخرى. وخير مثال على ذلك استقبال الآداب الشرقية من قبل الأديب الألماني غوته. فقد أضفى ذلك الاستقبال على أدبه ملامح شرقية، تجلت في (الديوان الشرقي) في أوضح صورها وأروعها. ولكنه لم يقوّض الهوية الألمانية والأوروبية لهذا الأدب. وهذا أنموذج واقعي لجدل الأنا والآخر، والتلقي المنتج والأصالة والهوية في حوار الحضارات.

٤- لم يكتف غوته بالانفتاح على الآداب الشرقية والتأثر بها إبداعيًا، بل قدّم أيضًا صيغة نظرية للعلاقات المستقبلية للآداب، آلا وهي صيغة أو مفهوم (الأدب العالمي) (Weltliteratur). فقد أدرك غوته أن زمن الآداب القومية المتقوقعة داخل حدودها اللغوية والثقافية والسياسية قد ولى إلى غير رجعة، وذلك نتيجة تطور وسائط الاتصال والنقل والنشر والتوزيع، ولم يعد العالم مجموعة كيانات قومية مغلقة محاطة بحدود ومراكز جمركية، يوجد داخل كلّ منها أدب قومي كُتب بلغة وطنية، وحمي من منافسة الآداب الأجنبية. فقد انتهى ذلك في الاقتصاد والسياسة، وفي الأدب أيضًا. أما الأدب الذي سيحل محل الأدب القومي المتقوقع فهو ما سماه غوته (الأدب العالمي)[٤٤]. إنه أدب اطلع مبدعوه على الآداب الأجنبية، واستوعبوا ما فيها من إنجازات فنية وفكرية، وتأثروا بها إبداعيًا، وهذا ما يمكن أن يعدّ استيرادًا أدبيًا. ولكن العالمية تعني أيضًا أن يستقبل ذلك الأدب في الخارج من قبل الشعوب الأخرى، وهذا ما يمكن أن يوصف بالتصدير الأدبي. إلاّ أنّ ذلك كله لايلغي الهويات القومية للآداب. فالأدب يكتب بلغة قومية، ومن ثمّ فهو أدب قومي بالضرورة. أما (الأدب العالمي) الذي تحدّث عنه غوته وبشّر به، فهو وضع أدبي، يكون فيه أدباء كلّ أمة منفتحين على الآداب القومية الأخرى، مستقبلين لما فيها، ومرتقين بإبداعاتهم إلى مستوياتها، دون أن يتخلوا

عن هوياتهم الوطنية. إن الأدب العالمي ليس إلغاء للآداب القومية، بل هو تطوير لها وارتقاء بها إلى مستويات عالمية. أما التصوّر الذي يذهب أصحابه إلى أن الأدب العالمي ينشأ على أنقاض الآداب القومية، فهو تصوّر مرفوض، لأنه يعني إلغاء التعددية الأدبية في العالم وإفقاره أدبيًا وثقافيًا، وهذا ما لم يخطر ببال واضع مفهوم (الأدب العالمي) غوته، الذي كان أدبه وطنيًا بقدر ما كان عالميًا.

ويصلح أنموذج (الأدب العالمي) الذي بلوره غوته في النصف الأول من القرن التاسع عشر، لأن يتخذ أنموذجًا لما نسميه اليوم (حوار الحضارات). وتمامًا كما ولى زمن الآداب القومية المنغلقة المتقوقعة، ولّى زمان الثقافات المتقوقعة والانعزالية، ليحل محلها الانفتاح على الثقافات الأخرى، واستقبالها والتأثر بها، ولكن دون الانزلاق إلى (العولمة الثقافية). واليوم يمكن القول إن عصر الثقافة العالمية قد بزغ. إنه عصر لايقوّض الثقافات الوطنية ولايلغيها بل يطوّرها ويرتقي بها، لتكون روافد وطنية متميّزة لثقافة عالمية تنشأ من تفاعل تلك الروافد وحوارها.

لقد بلور غوته مفهوم (الأدب العالمي) في أوائل القرن التاسع عشر، وجاءت التطورات اللاحقة مؤكدة صحة ما عبّر عنه واستشرفه. فقد واصلت وسائل النشر والنقل والاتصال تطوّرها بوتائر عالية، وفتحت الثورة الإلكترونية والمعلوماتية آفاقًا لاحدود لها للانتشار الثقافي، وتوافرت إمكانات غير مسبوقة للتواصل والحوار بين الآداب والثقافات. ولكن اللافت للانتباه في هذا الوضع الجديد، هو أن الأطراف القوية اقتصاديًا وتكنولوجيًا قد أخذت تستغلّ تفوقها التكنولوجي والعلمي لفرض ثقافاتها على العالم، واقتلاع الثقافات والحضارات الأخرى. وبدلاً من أن يتعزز السلام العالمي، نتيجة التواصل والتفاعل والحوار بين الحضارات، أخذ الوضع الثقافي العالمي يتفاقم إلى حدّ ينذر بـ(صدام حضارات). وسبب ذلك عدم مراعاة العلاقة الجدلية بين الوطني والعالمي، وعدم احترام الهويات الحضارية للشعوب من جانب القوى المتفوقة ماديًا وتكنولوجيًا، وسعي تلك القوى إلى إحلال (العولمة) محلّ (العالمية)، والهيمنة محلّ الحوار. وهذا أمر لايمكن إلاّ أن يؤدي إلى صراعات حضارية جديدة. وفي وضع كهذا من المفيد جدًا أن نسترجع أنموذج التعايش الديني والحضاري الذي صاغه لسينغ أدبيًا في مسرحية (ناتان الحكيم)،وأنموذج الانفتاح الحضاري الذي صاغه غوته أدبيًا في (الديوان الشرقي) وبلوره نظريًا من خلال مفهوم (الأدب العالمي)، وأن نستعيد الإرهاصات والتعبيرات الأدبية الأخرى لحوار الحضارات. إن الإرهاصات التي

عرضتها هي إرهاصات من الأدب الألماني، لالأن الآداب الأخرى قد خلت من إرهاصات كهذه، وإنما لأنني من المطلعين على ذلك الأدب، ومن المؤكد أن الآداب الأخرى غنية بتلك الإرهاصات كهذه، وأترك لزملائي من الباحثين المحيطين بتلك الآداب أن يدرسوها ويعرضوها. وأكتفي ضمن هذا السياق بالإشارة إلى واحد من معاصري غوته، ألا وهو الشاعر الروسي ألكسندر بوشكين (A.Puschkin) (١٧٩٩-١٨٣٧)، الذي ارتقى بالأدب الروسي إلى مصاف العالمية، وشكّل موقفه من الإسلام وحضارته أحد الإرهاصات الهامة لحوار الحضارات في الأدب العالمي[٤٥]. وإذا تفحصنا التراث الأدبي العربي، نجد أنه يحوي العديد من الأعمال التي تعد إرهاصات أدبية مبكرة لحوار الحضارات، كأعمال الجاحظ، وأبي حيان التوحيدي وأبي العلاء المعرّي، ومحي الدين بن عربي، على سبيل المثال لاالحصر. كذلك فإن إرهاصات حوار الحضارات في الأدب العالمي، أجنبية كانت أم عربية، قد أسست تراثًا أدبيًا استمر وتطور في الأدب الحديث والمعاصر. فقد شهد الأدب الألماني بعد لسينغ وغوته ظهور أدباء واصلوا الطريق الذي سار عليه هذان الأديبان. ويأتي في مقدمة أولئك الأدباء الكاتب والمخرج والمنظر المسرحي والشاعر الألماني برتولت بريشت (Bertolt Brecht) (١٨٩٨-١٩٥٦). فقد استوعب تقاليد مسرحية غير أوروبية، وتأثر بها إبداعيًا، كالمسرح الياباني، وموضع بعض مسرحياته في بيئات غير أوروبية، كمسرحية «الإنسان الطيب من ستشوان» (Der gute Mensch von Sezuan)، التي تدور أحداثها في بيئة صينية، و«دائرة الطباشير القوقازية»، التي تدور أحداثها في القوقاز. أما من الناحية الاستقبالية فقد استقبل مسرح بريشت في العالم بأكمله، وتحوّل هذا المسرح إلى واحد من أهم المدارس المسرحية في القرن العشرين، رغم أن مسرحيات بريشت ومؤلفاته النظرية مكتوبة بالألمانية، وبذلك أصبح بريشت أديبًا عالميًا على المستويين الإنتاجي والاستقبالي، وينطبق ذلك إلى هذه الدرجة أو تلك على أدباء ألمان آخرين، مثل هرمان هيسه (Hermann Hesse) وبيتر فايس (Peter Weiss) وأنّا زيغرز (Anna Seghers)، وماكس فريش (Max Frisch) وفريدريش دورنمات (F.Durrenmatt)، فهم أدباء ألمان بقدر ما هم عالميون. وهذا هو التجسيد العملي السليم لمفهوم (الأدب العالمي) الذي بلوره غوته، وطرح من خلاله أهم مشروع استشرافي حديث لحوار الحضارات الذي يفضي إلى ثقافة عالمية متحررة من السيطرة الغربية، تندمج فيها القيم الحضارية المبدعة التي جاءت بها الثقافات غير الغربية والثقافة الغربية في «رؤية سيمفونية»، وفقًا لتعبير روجيه غارودي[٤٦].

وحفل الأدب العربي الحديث بأعمال عبّرت عن اللقاء الحضاري بين العرب والغرب، كأعمال شكيب الجابري، ويحيى حقّي، والطيب صالح، وتوفيق الحكيم، وسهيل إدريس، وغادة السمّان، وحنّا مينه، وسعد الله ونوس، وبهاء طاهر وغيرهم. وكان الأدب العربي يعبّر بذلك عن علاقات الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات الأخرى، ولاسيما الحضارة الغربية، وما تنطوي عليه تلك العلاقات من تناقضات. إن كلّ أديب من هؤلاء الأدباء يستحق أن تخصص له وقفة نقدية مستقلة يدرس فيها أدبه من منظور حوار الحضارات.

وبعد،

لقد درس الأدب إلى اليوم بمناهج نقدية ومن منظورات مختلفة، وكان ذلك كله جيداً ومفيداً وللدراسات الأدبية والنقدية على حدّ سواء. أما اليوم فإننا نعيش في زمن انتشرت فيه دعوة حوار الحضارات، وتحوّلت إلى ردّ على دعوتين خطيرتين معاصرتين هما :(العولمة) و(صراع حضارات). فالعولمة تؤدي إلى اقتلاع الثقافات واللغات والحضارات، بما في ذلك الحضارة العربية الإسلامية، وتلغي التعددية الحضارية في العالم، لتحل محلّها النموذج الحضاري الغربي الرأسمالي. أما دعوة (صدام الحضارات) التي بلورها (صموئيل هنتينغتون) وحدّد فيها الإسلام وحضارته عدواً جديداً للغرب، فهي لاتقلّ خطورة عن الدعوة الأولى، ويمكن أن تشكل أساساً فكرياً لعدوان غربي جديد على العالم الإسلامي وحضارته. وعلى ضوء ذلك بات من الضروري أن تضع الدراسات الأدبية والنقدية لنفسها هدفاً جديداً، الا وهو أن تعيد قراءة الأدب، قديمه وحديثه، عربيّه وأجنبيه، من منظور جديد هو منظور حوار الحضارات، وبهدف جديد هو خدمة ذلك الحوار، الذي أصبح مشروع الأمل الجديد للعرب والمسلمين والبشرية جمعاء. وعندما توضع الدراسات الأدبية والنقدية في خدمة مشروع حوار الحضارات، تنفتح أمامها آفاق رحبة جديدة، وتتحوّل إلى شريك فاعل في صنع مستقبل حضاري لائق للإنسانية.

❖ ❖ ❖

هوامش وإحالات مرجعية

١- يرجى الرجوع إلى كتابه: الإسلام والغرب- آفاق الصراع، ترجمة: مجدي شرشر، القاهرة (مكتبة مدبولي)، ١٩٩٥، وكذلك: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، ط٢، القاهرة (كتاب سطور)، ١٩٩٩.

٢- صدرت أبحاث تلك الندوة في كتاب بعنوان: محاضرات في حوار الحضارات، دمشق (المستشارية الثقافية لجمهورية إيران الإسلامية)، ٢٠٠١م.

٣- نشرت المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق بعض أبحاث هذه الندوة في كتاب بعنوان: كيف نواصل حوار الحضارات، دمشق،٢٠٠٢.

٤- أنجز الترجمة الأولى د. عادل العوا، بيروت، (منشورات عويدات)، ١٩٧٨، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩: أما الترجمة الثانية فقام بها د. دوقان قرقوط، بيروت، (دار النفائس)، ١٩٩٠.

٥- من أبرز المثقفين الغربيين الذين عبّروا عن وجهة النظر هذه الناقدة الأمريكية سوزان سونتاغ- (Susan Sontag)، والفيلسوف الأمريكي فرانسيس فوكوياما (Francis Fu-kuyama)، والكاتبان البريطانيان سلمان رشدي ووالتر لاكوير (Walter Laqueur)، والكاتب المقيم حاليًا في بريطانيا جون لوكارّي (John Le Carre)، والصحافية الهندية أروندهاتي روي (Arundhaty Roy)، وعالمة النفس السويسرية أليس ميلّر (Alice Miller)، والأديب الألماني جونتر جراسّ (Gunter Grass) الحائز على جائزة نوبل للآداب، والشاعر الألماني الكبير هانس- ماغنوس إنتسنزبرغر (Hans Magnus Entzensberger)، ولا يتسع المجال هنا لتوثيق تلك المواقف. (ارجع إلى مجلة «فكر وفنّ» عدد خاص بعنوان: حوار بين الجبهات -مناقشات، تحليلات، مواقف بعد ١١أيلول/سبتمبر)

٦- بخصوص برامج وزارة الخارجية الألمانية على هذا الصعيد يرجى الرجوع إلى العدد الخاص الذي أصدرته «مجلة التبادل الثقافي» (عام ٢٠٠٢/١٢٥٢) بعنوان: «الحوار مع الإسلام -بين الادعاء والواقع».

(Zeitschrift fur Kulturaustausch.52.Jg.1/02)

٧- لقد دفعتني هذه الأسئلة لأن أقترح على قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق إقامة ندوة بعنوان «الأدب وحوار الحضارات» وهي الندوة التي تمت من ١٢-١٤/تشرين الأول/٢٠٠٢، وقدم هذا البحث ضمنها.

٨- حول مفهومات الأدب المقارن المختلفة راجع كتابنا: الأدب المقارن-مدخل نظري ودراسات تطبيقية، حمص (منشورات جامعة البعث)، ١٩٩١، ص٢٩-٤٨.

٩- المرجع نفسه، ص٦٩.

١٠- المرجع نفسه، ص٢٤٥.

١١- الحالات التي تدخل في هذا الباب كثيرة جداً، ونكتفي من قبيل التمثيل لا الحصر بالإشارة إلى إحداها، ألا وهي الترجمة العربية لرواية الأديب الألماني هاينريش مانّ (H.Mann) «الملاك الزرق». راجع بهذا الخصوص كتابنا، الرواية الألمانية الحديثة - دراسة استقبالية مقارنة، دمشق، منشورات الثقافة، ١٩٩٣، ص٥١-٧١.

١٢- حول هذه المسائل راجع كتابنا :هجرة النصوص -دراسات في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥.

١٣- حول دور الترجمة الأدبية التعجيمية في التعريف بالإبداعات الأدبية العربية في الخارج راجع كتابنا: هجرة النصوص، ص٥٥-٨٦.

١٤- انظر: محاضرات في حوار الحضارات، ص١٨٩.

١٥- لمزيد من المعلومات حول الدراسات الصورلوجية يرجى الرجوع إلى كتابنا: الأدب المقارن- مدخل نظري ودراسات تطبيقية، ص٣٧١-٤١١، وإلى كتاب د.ماجدة حمود: مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، دمشق •منشورات اتحاد الكتاب العرب)،٢٠٠٠.

١٦- انظر: على سبيل المثال بحثنا: صورة الآخر العربي في أدب غادة السمّان، في مجلة (الموقف الأدبي)، ع ٣٧٥، تموز ٢٠٠٢، ص٦٤-٧٩.

١٧- من الدراسات المعروفة في هذا المجال دراسة المستشرقة الألمانية روتراود فيلاندت: صورة الأوربيين في الأدب العربي الحديث. انظر: (R.Wielandt: Das Bild der Europaer in der modernen arabischen Erzahlund Theater-Literatur)

١٨- راجع بهذا الخصوص: حسين م.فهيم، أدب الرحلات، الكويت (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، ١٩٨٩.

١٩- ثمة دراسات مختلفة حول هذا الموضوع. نذكر منها: جيلا رامراز-رايوخ، العربي في الأدب الإسرائيلي، تر: نادية حافظ وإيهاب فايق، القاهرة (المجلس الأعلى للثقافة)، ٢٠٠٠؛ ولابد لنا من الإشارة أيضًا إلى دراسة محمد توفيق الصواف: (صورة الفلسطينيين في أدب الأطفال الإسرائيلي. (مخطوط لم ينشر بعد).

٢٠- راجع بهذا الخصوص: (J.Becker/R.Rauter (Hrsg) Die dritte Welt im deutschen Kinderbuch, Wiesbaden, 1978.)

(ي بيكر/ر. راوتر: العالم الثالث في كتب الأطفال الألمانية. فيزبادن ١٩٧٨)

٢١- لقد حدت أهمية أدب الأطفال واليافعين ببعض الجامعات في الأقطار المتقدمة لإحداث معاهد متخصصة في دراسة هذا النوع من الأدب. وأفضل مثال على ذلك «معهد أدب الأطفال واليافعين» التابع لجامعة فرانكفورت/ماين الألمانية.

٢٢- راجع بهذا الخصوص: Gero v.Wilpert, Sachworterbuch der Literatur,6.Aufl. Kroner, Stuttgart 1979,S.859 ff.

(جيرو ف. فيلبرت، القاموس الموضوعي للأدب، ط٦، شتوتجارت ١٩٧٩)

٢٣- يرجع إلى د.رشا الصباح: صورة المسلمين في الآداب الأوروبية في القرون الوسطى. مجلة (عالم الفكر)، الكويت، العدد ١٩٨٠/٣؛ العدو المسلم في ملاحم عصر النهضة الأوروبية، مجلة (عالم الفكر)، العدد ١٩٨٦/١.

٢٤- لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع يرجع إلى: الطاهر لبيب (تحرير): صورة الآخر- العربي ناظرًا ومنظورًا إليه. بيروت (مركز دراسات الوحدة العربية)، ١٩٩٩.

٢٥- تمّ هذا المؤتمر عام ٢٠٠١ في مدينة(دوربان بجنوب أفريقيا، وشهد جدالاً حاميًا حول عنصرية الصهيونية، مما اضطر الوفدين الإسرائيلي والأمريكي إلى الانسحاب من المؤتمر.

٢٦- نشرت جريدة (الأسبوع الأدبي) الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق ترجمة عربية لتلك المحاضرة قام بها د.حسين عمران بعنوان: مسرحية ناتان أحجية التعايش والتحدي.(الأسبوع الأدبي، ع٦٠٨، ٢/٥/١٩٩٨، ص١٢)

٢٧- ولد لسينغ سنة ١٧٢٩ وتوفي سنة ١٧٨١. كان كاتبًا مسرحيًا في المقام الأول، وهو يعدّ أبرز ممثلي حقبة التنوير في الأدب الألماني.

٢٨- راجع بهذا الخصوص: فولفغانغ أوله، مؤلفون ألمان باللغة العربية، معهد غوته-عمّان، ١٩٩٨، ص٨٠.

٢٩- تنسب هذه الأبيات إلى أبي العلاء المعرّي.

٣٠- يرجع إلى بيتر: باخمان، غوتهولد أفرائيم ليسينغ وحكاية الخواتم الثلاثة. بيروت(دار الشروق)، ١٩٨٤.

٣١- ارجع بهذا الخصوص إلى: رولان بريتون: جغرافيا الحضارات، ترجمة د.خليل أحمد خليل، بيروت (منشورات عويدات)، ١٩٩٣.

٣٢- هذه الملاحظة الذكية هي للفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي في كتابه: حوار الحضارات، ص١٠٩.

٣٣- الدراسات حول المؤثرات العربية الإسلامية في (الكوميديا الإلهية) كثيرة، ونكتفي بالإشارة إلى: صلاح فضل، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية، القاهرة (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ١٩٨٥.

٣٤- راجع دانتي أليجيري، الكوميديا الإلهية، ترجمة وتقديم حسن عثمان، القاهرة (الهيئة المصرية للكتاب)،٢٠٠١.

٣٥- حول التأثير الاستقبالي الضخم والمتنوع للكوميديا الإلهية:المرجع نفسه، ص٨٠.

٣٦- المرجع نفسه، ص١٥٤.

٣٧- حوار الحضارات، ص١١٣.

٣٨- راجع بهذا الخصوص: كاتارينا مومزن، جوته والعالم العربي، تر.عدنان عباس علي، الكويت (سلسلة «عالم المعرفة»، ع١٩٤)، ١٩٩٥، ص٥٥-١٧٥.

٣٩- راجع عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة مع النص الكامل للديوان الشرقي لغوته،ط٢، القاهرة (أبوللو)، ١٩٩٧، ص٣٢٩.

٤٠- حوار الحضارات، ص١١٣.

٤١- النور والفراشة، ص٣٢٩.

٤٢- المرجع نفسه، ص١٢٧.

٤٣- المرجع نفسه، ص٩٢.

٤٤- بخصوص مفهوم (الأدب العالمي) ودور غوته في تأسيسه راجع كتابنا: الأدب المقارن مشكلات وآفاق، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩، ص٨٠.

٤٥- راجع بهذا الخصوص: مالك صقور، بوشكين والقرآن، دمشق (دار الحارث)،٢٠٠٠

٤٦- حوار الحضارات، ص١١٣.

❖ ❖ ❖

الدراسات والبحوث

«ملف حوار الحضارات»

٥٨

هل أصبح العالم مؤهلاً لحوار الحضارات؟

د. كريم أبو حلاوة *

تحاول هذه المقاربة النقدية تفحص صيغ العلاقات التي تجمع بين الحضارات في أشكالها الصدامية والحوارية، وذلك من خلال لفت الانتباه لسؤالين مركزيين لايستقيم التحليل دون مناقشتهما معاً. يتعلق السؤال الأول بمحاولة تفسير الأهمية المتعاظمة للمكونات الثقافية والحضارية، بوصفها من أبرز العوامل في صياغة المواقف وبناء الأفكار والتصورات وتوجيه السلوك السياسي للأفراد والجماعات والدول، ويتكثف بالصيغة التالية: ما الذي تغيّر في العالم حتى تتصدر ظواهر الثقافة والهوية والانتماء واجهة الأحداث، لدرجة أن المصالح الاقتصادية والأهداف السياسية أخذت تعبّر عن نفسها من خلال تمظهرات ثقافية ورمزية تضمن لها الفاعلية والقبول؟

(*) د. كريم أبو حلاوة: باحث من سورية. دكتوراه في الفلسفة. باحث في معهد الدراسات الاستراتيجية بدمشق.

بينما يتصل السؤال الثاني بمدى توفر الشروط السياسية والثقافية اللازمة لبدء حوار متكافئ ومثمر بين الحضارات، مع ملاحظة أن دعوات الصدام والصراع قد صدرت عن كتّاب ومفكرين ينتسبون إلى الحضارة الغربية في مرحلة قوتها وتوسعها، في حين انبعثت دعوات الحوار والتفاعل من مفكرين وقادة ينتمون إلى الفضاء الحضاري العربي الإسلامي في إطار سعيهم لمواجهة التحدي المفروض عليهم من خلال محاولات الآخر الغربي المتواصلة للهيمنة والتسلط على العالم. والسؤال الذي يصعب تجاهله بالنسبة للجميع هو: هل أصبح العالم الراهن وفي ظل استمرار غياب توازن القوى الحالي، مؤهلاً لحوار الحضارات؟

أولاً: لماذا تبوأ الصراع الثقافي الواجهة؟

بعد فترة مديدة غُيبت فيها العوامل الثقافية أو احتلت مكانة ثانوية في التحليل لصالح تفسيرات اقتصادية أو إيديولوجية أو سياسية، عادت الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الأوسع لتتصدر واجهة الأحداث ولتشغل دور المحرك الأساسي في فهم تلك الأحداث وتوجيهها. فقد كانت الثقافة وما تزال إحدى مظاهر الصراع بين الأمم والحضارات، وبينما اقتصرت الصراعات الثقافية ورؤى العالم في الماضي على التأثير والتأثر المتبادل عبر التجاور الجغرافي والسفر والتجارة، ومن ثم عبر الحروب التي تفرض في نتيجتها ثقافة الغالب وطرائقه في العيش عبر آلية التقليد والمحاكاة التي أجاد العلامة «ابن خلدون» في تفسيرها، وبقيت العوامل العسكرية والاقتصادية المعتمدة على استعمال القوة المادية هي الحاسمة في إخضاع الآخرين وفرض شروط المنتصرين عليهم، نشهد اليوم تحولاً جذريًا في أدوات وتقنيات إدارة الصراع سببه التطور الذي نشهده في ميدان إنتاج المعارف والأفكار والرموز والقيم، أي أن الصراع الثقافي قد انتقل من كونه عاملاً مساعداً ليصبح أبرز حقول الصراع المعاصرة. وما الحديث الذي يكثر ترديده اليوم عن «صدام الحضارات كما قدمه «هنتغتون» وتحدث فيه عن خطر «الإسلام» أو البوذية» على الغرب[1]، وما قابله من ردود الفعل والمواقف المتشنجة، إنما المقهومة والمبررة، من الممارسات الغربية إلا مؤشرات على المكانة الهامة التي يتبوأها الرأس المال الرمزي بوصفه فعلاً كفاحيًا ينتج يوميًا أدواته واتباعه، وخصوصًا في المناطق التي لم يفلح فيها الاستعمار التقليدي بالحصول على تسليم حضاري - ثقافي كاملين كما في اليابان والعالم العربي والصين والعديد من الدول الإسلامية، وذلك بخلاف ما جرى في معظم إفريقيا وأمريكا الوسطى والجنوبية،

فضلاً عن امريكا الشمالية، التي نجح فيها الاستعمار الأنكلو ساكسوني ومن ثم البرتغالي الإسباني والفرنسي، وتمكّن من مسخ شخصيتها الحضارية وتوطين لغاته وثقافاته على حساب ثقافات سكان البلاد الأصليين.

ومع إدراكنا العميق لتلازم الإخضاع السياسي والاقتصادي مع الهيمنة الثقافية، حيث لا فاصل حقيقياً في سيرورة العولمة بين متغيرات الاقتصاد والسياسة وبين الثقافة والقيم، إلا أننا نعتقد أن مفاعيل ثورة الاتصالات والضخ الإعلامي المتواصل المرافق لمجتمع المعلومات، قد جعل من محاولات الانغلاق والانكفاء الثقافي مجرد ردود فعل سلبية وغير فاعلة طالما بقي الواقع الراهن لعدم تكافؤ القوى قائماً. ففي ظل استمرار التفاوت بين الشمال والجنوب يصبح الحديث عن إمكانية التثاقف والحوار بين الحضارات اسماً بغير مسمى. فلم يعد التثاقف- في ظل غياب التكافؤ الراهن- يعني الاحتكاكات الحضارية والثقافية والاجتماعية التي تؤدي إلى الانتقال الحر للثقافة وإلى التفاعل بين الحضارات بحيث تؤدي إلى تقدمها وازدهارها، بل أصبح توصيفاً لجملة من العمليات المفروضة وغير البريئة، وإن تسترت بلبوس المدنية واستندت إلى مبادئ حرية انتقال الثقافات والأفكار، إذ أن هذه المبادئ نفسها هي التي تقول بالتنوع الثقافي وبحق جميع الشعوب والمجتمعات في التعبير عن ثقافاتها والحؤول دون ذوبانها في تيار الثقافة السائدة[٢]. وهي نفسها أيضاً التي تحاول اختزال التعددية الحضارية والغنى الذي تختزنه ثقافات العالم، إلى نمط استهلاكي وغربي وحيد.

لقد بات واضحاً أننا أصبحنا، مع مختلف شعوب الأرض، في دائرة تأثير العولمة. ومع أني لا أختلف مع القائلين بالتأثيرات السلبية بل والخطيرة للعولمة على الهويات القومية والخصوصيات الثقافية المهددة، إلا أني لا أرى في نزعات التقوقع والانكفاء والخوف المبالغ فيه على الهوية الثقافية سوى ردود فعل سلبية، وربما ستاراً يحجب الخشية من الأفكار النقدية العالمية والتي من شأنها زعزعة مواقع النخب السياسية والثقافة المتعاقبة. هذا إلى جانب ماينطوي عليه الخطاب القائل بالتقوقع والانقطاع من فهم ما هوي ينظر إلى الهوية ومكوناتها من منطلق أنها هوية مغلقة وأحادية ومنتهية ولا يمكن تعديلها، في حين تبين المعاينة النقدية للعناصر التي تشكل الهوية، من لغة ودين وثقافة وانتماء مشترك، أن الهوية يمكن أن تكون مركبة ومفتوحة ومرنة وقابلة لإعادة التشكل، وهي مسألة مرهونة بقدرة

المجتمع على تأمين الإشباع الضروري للحاجات الثقافية والجمالية والروحية لأفراده وإعادة صياغتها بما يتوافق مع المهام المطروحة ويستجيب للحاجات المتجددة.

وباعتبار أن مستقبل الثقافة العربية وفاعليتها ليس مرهونًا بالتحديات الخارجية التي تحملها العولمة على أهميتها فحسب، بل يتصل بقدرة هذه الثقافة على إقامة حوار داخلي بين اتجاهاتها وتياراتها وأفكارها، أي بقدرتنا كعرب على إعادة بناء وحدة الفضاء الثقافي العربي بما يضمن حرية تداول الأفكار والمنتجات الفنية والأدبية إلى جانب تدعيم النشاط الإبداعي وتحريره من الممنوعات والمحرمات، بحيث يصبح الحوار الثقافي والحضاري العربي مقدمة وشرطًا لأي ممانعة ثقافية أو مبادرة منتجة للتواصل مع الثقافات الأخرى وذلك اعتمادًا على قوة مكونين أساسيين هما اللغة العربية والدين الإسلامي.

ونظرًا للأهمية القصوى التي تتبوأها ثقافة الصورة والبث المتلفز الذي أضعف العمل بنظام المخاطبة الثقافية عبر الكتب والصحف والمجلات وصولاً إلى المدارس والجامعات، فإن المشروع الثقافي الغربي في عصر العولمة قد أصبح في عهدة الإمبراطوريات السمعية - البصرية بما تملكه من نفوذ وإمكانات وسلطة تمكنها من تقديم مادتها الإعلامية للملتقى في قالب مشوق يجذب الانتباه عبر «تكنولوجيا الإثارة والتشويق» ويقارب عتبة المتعة ومعها يبلغ خطابه الإيديولوجي وأهدافه الاستهلاكية، ويسهم في وأد الحس النقدي دون اعتراض عقلي أو ممانعة نفسية[٣].

وبسبب كثافة وخطورة الاختراق الثقافي الذي يتعرض له نسق القيم ونظام إنتاج الرموز في المجتمع العربي، فإن مؤسسات الاجتماع والثقافة التقليدية وهما الأسرة والمدرسة لم تعودا قادرتين وفق صيغ أدائهما الحالية على حماية الأمن الثقافي للمجتمع والإيفاء بحاجات أفراده من القيم والرموز والمعايير والمرجعيات التي أصبحت تصاغ خارج حدود الجغرافيا والاجتماع والثقافة الوطنية.

وهذا ما رتب استحقاقات إضافية تمس الأمن الثقافي ومكونات الهوية. لاتستطيع المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلامية مواجهتها ما لم تتخل عن نظم عملها العتيقة، وتتحرر من الذهنية الرقابية على الإنتاج الرمزي لأنها لم تعد مجدية من جهة، ولأنها عاجزة عن إشباع حاجات الناس الثقافية والجمالية والقيمية، عبر الفيلم الجيد والبرنامج الثقافي الممتع والخبر الهام وبمواصفات إعلامية راقية من جهة أخرى. لقد أصبحت الثقافة

صناعة تتطلب الكثير من الجهد والمال والمصداقية، وتحتاج قبل كل ذلك إلى الشفافية كي تتمكن من المنافسة في عالم مفتوح على خيارات لا تنتهي من البرامج والمعلومات وقنوات البث وعلى مدار الليل والنهار.

ويكتسب هذا التوجه مصداقية أكبر على الصعيد الثقافي والرمزي، فمع انفتاح الفضاء الكوني على التدفق المتواصل للمعلومات والصور والرموز، لم يعد بمقدور أي شعب أن ينأى بنفسه عن التفاعل مع الأحداث والتحولات، سواء من موقع المشارك والفاعل والعارف، أو من موقع المتلقي السلبي والمنفعل بما يجري، فقد طالت تلك التأثيرات الحياة الفكرية والثقافية بما تحتويه من طرائق للعيش أو أنماط للتفكير والسلوك، بما يستوجب - برأينا - إعادة النظر بالأفكار والتجارب والنظريات وإخضاعها للنقد والمساءلة، في محاولة لتعزيز الخصوصية الحضارية والثقافية المفتوحة بما تنطوي من قدرة على التفاعل الإيجابي مع متغيرات العصر والتلاؤم مع المستجدات، بعد أن تبين أن الخصوصيات الثقافية المغلقة لا تستطيع بانزوائها وتقوقعها أن تقدم حلاً.

ثانياً: في شروط الحوار الحضاري:

إذا كان من المتفق عليه أن وجود الإنسان والحضارة، هو وجود صراعي أساساً، وذلك بسبب الميل الضمني، تارة والصريح تارة أخرى، الذي تبديه كل حضارة في نزوعها نحو الانتشار والتوسع والهيمنة على حساب الحضارات الأخرى فإنه من غير المقبول أن نفهم الصراع بنفس الأفكار واللغة القديمة وكأن شيئاً لم يحدث. فالثابت أن العالم يشهد استقطاباً جديداً بين فكرة تصادم الحضارات والثقافات وبين فكرة تواصلهما، غير أن مايرجّح إمكانية التصادم على إمكانية الحوار أو يجعلهما تعملان معاً ليس الطابع الإنساني والأخلاقي لدعوات الحوار ولا الطابع العدواني والهيمني لدعوات الصدام، كما يروج بعض أصحاب الرؤى الأخلاقية من المفكرين العرب الذين ينسبون الفضائل للحضارة العربية الإسلامية ويخصونها بنموذج الحوار في حين تنعت الحضارة الغربية بفقدان القيم الروحية وينسب إليها نموذج الصراع[4]. لأن ما يغلّب خيار الصراع والتصادم على خيار الحوار والتواصل هو موازين القوى الفعلية وكيفيات استخدامها لتحقيق الغايات والمصالح التي تحددها كل حضارة لنفسها، ولا تعدو خيارات الصراع أو الحوار أن تكون سوى الوسائل التي تنتقيها الحضارات مفردة أو مجتمعة لتحقيق أهدافها. وما التمايزات التي نشهدها بين مواقف الولايات المتحدة، سواء في مفاوضاتها الطويلة والصعبة مع الصين

الشعبية بشأن اتفاقيات منظمة التجارة العالمية، أو حتى مع بعض حلفائها الأقوياء كاليابان والاتحاد الأوروبي، وبين تشددها الذي يصل حدود القسر والإرغام عندما يتعلق الأمر بالدول الأقل ثقلاً كروسيا والمكسيك ويوغسلافيا والعراق ودول الجنوب عموماً، إلا شواهد حية على ارتباط الحوار والصراع بموازين القوى وقيامهما بنفس الوظائف أكثر من ارتباطها بالمبادئ والشعارات التي تلعب دور الغطاء التجميلي في الصراع الإيديولوجي وتخفي لعبة القوة والنفوذ بصيغتها الفظة.

ثالثاً: لماذا عاد صراع الحضارات؟

كان للتغيرات المتلاحقة التي شهدها العالم بعد انهيار الاتحاد السوفييتي في أواخر الثمانينات من القرن العشرين وأفول الخطر الشيوعي والحرب الباردة آثاراً سياسية واقتصادية وثقافية ما تزال نتائجها تتفاعل حتى اليوم، ولعل في طليعة تلك النتائج تصاعد الجدل حول صراع الحضارات والذي توّجه المفكر الأمريكي «صموئيل هنتغتون» بمقالة الشهير في مجلة «Foreign Affairs» صيف ١٩٩٣ بعنوان صدام الحضارات وما تلاه من ردود وتعقيبات ونقاشات وانتقادات تجاوزت الحدود والأقاليم والدول وشارك فيها مفكرون من ثقافات وأمم وحضارات مختلفة، فما هي أطروحة «هنتغتون» الأساسية، ولماذا أثارت كل هذا القدر من الاهتمام بين صفوف المؤيدين والمعارضين لها على السواء؟

ضمن محاولته تقديم تصوره عما ستكون عليه السياسات العالمية في السنوات المقبلة، يقدّم «هنتغتون» فرضيته التي تقول: «إن المصدر الأساسي للنزاعات في العالم الجديد، لن يكون مصدراً إيديولوجياً أو اقتصادياً في المحل الأول. فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاعات سيكون مصدراً ثقافياً، وستظل الدول / الأمم هي أقوى اللاعبين في الشؤون الدولية، لكن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة. وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل». ثم يوضح «هنتغتون» فهمه لطبيعة الحضارات قائلاً: «إن الحضارة هي كيان ثقافي»، ويعدّد سبع أو ثماني حضارات كبيرة تشمل الحضارات الغربية والكونفوشيوسية واليابانية والإسلامية والهندية والسلافية الأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية وربما الأفريقية، مستنتجاً أن أهم النزاعات في المستقبل ستحدث على امتداد خطوط التقسيم

الثقافية التي تفصل هذه الحضارات الواحدة عن الأخرى، ويخلص بأن البؤرة المركزية للنزاع في المستقبل المباشر ستكون بين الغرب «وباقي العالم» عمومًا ومن ثم بين الغرب ودول إسلامية وكونفوشيوسية عدة بشكل خاص.

هذه بصيغة مكثفة أهم الأفكار والفرضيات التي ينطوي عليها كتاب «هنتغتون»، وحيث أن الأبعاد الإيديولوجية لمقولة صدام الحضارات واضحة ومكشوفة وهي تهدف إلى تقوية الحضارة الغربية في مواجهة الخصوم المحتملين، عبر العمل على توثيق التعاون بين المكونات الأوروبية والأمريكية للحضارة الغربية، وإيجاد بدائل للخطر الشيوعي متمثلة بالإسلام تارة والكونفوشيوسية تارة أخرى تبقي على الغرب في حالة تماسك ويقظة للاستمرار في لعب دور المهيمن على الساحة العالمية، فإن ما يستحق النقاش من وجهة نظرنا هو الأبعاد الأبستمولوجية/ المعرفية لمقولة صدام الحضارات وما تنطوي عليه من التباسات مفاهيمية وقوة تفسيرية بآن معًا. فما هي تلك الأبعاد وما قيمتها المعرفية؟

لعل أهمية مقولة «هنتغتون» وبغض النظر عن مدى صحتها وتماسكها المنطقي وقدرتها على توصيف ما يجري في العالم، تكمن في أنها نموذج تفسيري «Interpretation Type»، يحاول إزاحة نموذج قديم أصبح عاجزًا بصورة متزايدة عن تفسير الحقائق الجديدة. يقول «وليم كون» في كتابه «بنية الثورات العلمية»: إنه لكي تقبل «نظرية ما باعتبارها نموذجًا، ينبغي أن تبدو بصورة أفضل من النماذج المنافسة، لكن الأمر لا يقتضي أن تُفسر جميع الحقائق التي تواجهها، فذلك لايحدث أبدًا[٥]». وهذا ما ينطبق على النموذج الذي حاول توصيف وفهم الشؤون الدولية في مرحلة الحرب الباردة وشكل مرجعية دامت عقودًا، لكن الأحداث والتغيرات اللاحقة في التسعينات جعلت من هذا النموذج مجرد تاريخ فكري وحتمت طرح نموذج جديد يساعد على فهم وتنظيم التطورات الرئيسية في السياسات العالمية، وهو ما حاول «هنتغتون» تقديمه على أنه الأقدر على تفسير عالم ما بعد الحرب الباردة عبر المزج بين الاستشراق السياسي وفلسفة التاريخ وإنتاج إطار مفاهيمي لما يعرف اليوم «بإدارة الأزمات» وما يتفرع عنها من سياسات الردع أو الاحتواء المزدوج، وذلك حسب موازين القوى والخيارات التي تمليها المصالح والأهداف التي تحددها أطراف الصراع.

غير أن نقطة الضعف المعرفية في خطاب «هنتغتون» هي المزج المتعمد بين الخصوصيات الثقافية وبالتالي الثقافة

«culture» وبين الحضارة «civilaization».
ومع أن التشابك بين الثقافة والحضارة مؤكد بسبب اشتراكهما في العديد من العناصر التكوينية، وبالرغم من استخدام بعض علماء الأنتروبولوجيا للمفهومين دون تمييز كما يفعل (تايلور) الذي ينظر إلى الحضارة كمرادف للثقافة بالمعنى الأثنوغرافي الواسع، ويعضدهم في ذلك بعض علماء الاجتماع الذين يتحدثون عن ظواهر ليس لها إطار محدد تنتقل عبر الحدود السياسية وتنتشر في مناطق لايمكن تحديدها بسهولة، تلك هي الحضارة أو الثقافة كما يقدمها «دوركهايم». إلا أن اتجاهاً آخر يحرص على إقامة تمييز بينهما وتحديد كل منهما على حدة.

يعرِّف «ألفريد فيبر» الحضارة بقوله «إنها جملة المعارف النظرية والتطبيقية غير الشخصية التي يعترف إنسانياً بصلاحيتها ويمكن تناقلها»، أما الثقافة فهي «جملة من العناصر الروحية والمشاعر والمثل المشتركة التي ترتبط في خصوصيتها بمجموعة وبزمن معين». وقد أصبح أن كلمة ثقافة أقرب للدلالة على التقدم الفكري، أما الجانب المادي من حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له كلمة «حضارة». في حين يرى فريق من العلماء أن الثقافة هي جزء من حضارة أعم جغرافياً ويقصرونها على مجتمع معين ويجعلون من الحضارة جملة الثقافات التي توجد بينها روابط خاصة كالروابط التي تجمع الثقافة العربية بالحضارة الإسلامية أو الثقافة الفرنسية بالحضارة الغربية.

المقصود من التمييز السابق ملاحظة كيف يخلط «هنتغتون» بين أشكال الصراع التي يسميها بالصدامات الحضارية وبين صيغ الممانعة الثقافية وحركات الاحتجاج والرفض والحروب الأهلية ذات الطابع الاثني أو الديني والتي تعود إلى أسباب متعددة، لكنها تشترك في كونها تعبيراً عن رفض المغلوب ومقاومته لأشكال التسلط والقهر والهيمنة انطلاقاً من الخصوصيات الثقافية والذاكرة الجمعية لكل أولئك الذين لم تستطع الحضارة الغربية إدماجهم بسبب الإصرار على فرض نموذجها، والتنكر للتنوع والتعدد الذي يحتاج لحضارة ذات طابع عالمي تعترف بالجميع لاستيعابه. وبعد أن يختزل الحضارة في الثقافة في خطوة أولى، يقوم باختزال الثقافة بأحد مكوناتها وهو الدين في خطوة لاحقة، فتصبح الصدامات الحضارية بمثابة صراعات بين الأديان في المحصلة النهائية، ويكون الإسلام والبوذية في صورتهما المتخيلة أعداء الحضارة الغربية القائمة على الدعوة اليهودية - المسيحية، وما ينجم عن ذلك من خطاب مضاد وتسبيطي بنفس

الكيفية التي ينتج بها العنف الرمزي عنفاً مضاداً، وتنتج فيه المركزية الغربية الأصولية الإسلامية.

وبدلاً من تفسير انفجار الأزمات السياسية والثقافية ذات الجذور الاقتصادية تارة والأثنية والقبلية والطائفية تارة أخرى التي تحدث في غير مكان من عالمنا المعاصر، من خلال العودة إلى الأسباب العميقة المتمثلة في الفقر والتهميش وسوء التوزيع والتزايد السكاني وفشل الجهود التنموية، يتم اعتبارها ببساطة صراعات حضارية مفهومة ومفسّرة. وعوضاً عن التقاط الدلالات العميقة لأشكال الخلل القائمة سواء بين الشمال والجنوب أو بين الفقراء والأغنياء أو بين الإنسان والطبيعة أو في ممارسات ما يسمى بالشرعية الدولية والقانون الدولي، وإعادة النظر في هذه الصيغ غير المتكافئة من العلاقات وما ينجم عنها من ردات فعل عنيفة بالمعنيين المادي والرمزي، يتم تحميل دول ومجتمعات الجنوب وزر مايحدث من خلال نعتها بالعنف والإرهاب تارة، أو من خلال إجبار حكوماتها على تطبيق إجراءات لا تتلاءم ومصلحة غالبية أبنائها. وفي الحالتين تتفاقم المشكلات والأخطار وتتوالى الانهيارات في ظل العولمة الحالية دون العثور على أي أفق أو بديل واضح المعالم!

رابعاً، نقد الطابع التبشيري للحوار،

على الرغم من الضجة التي أثارتها دعوات الحوار الحضاري وعلى أهمية الدخول في تفاصيل أسس الحوار وقضاياه وأهدافه، لا بّد من نقد الخطاب التبشيري الملازم لفكرة حوار الحضارات والمستند إلى دعاوى أخلاقية وسياسية عامة مثل: إحلال السلام العالمي، ورفع الظلم عن الشعوب، وإيصال رسالة الإسلام وكلمته إلى الأمم الأخرى، والتأكيد على مبادئ التفاهم الدولي والعدالة، والاعتماد المتبادل لصالح الإنسانية[٦]. والعيب ليس في المبادئ والشعارات السابقة بل في واقعة انتهاكها العلني والمنظم على مرأى ومسمع الجميع: المشكلة في الهوة التي ماتني تتسع بين ماهو كائن وما هو مأمول. وإذا ما أريد للحوار أن يلعب دوراً إيجابياً في تخطي الصعوبات السابقة ويحقق غاياته المرجوة، فلا بّد أن يستجيب لمطلبين: يتمثل الأول بترسيخ ثقافة الحوار انطلاقاً من الإقرار بنسبية الحقيقة وتعدد السبل المفضية إلى اكتشافها، وحق كافة الفئات والتيارات المجتمعية في المشاركة في صياغتها. بمعنى أن الحاجة إلى الحوار داخل تيارات واتجاهات الثقافة العربية المعاصرة على اختلاف مرجعياتها هي الخطوة الحاسمة باتجاه بناء حوار مجد مع الآخرين. فلا يعقل أن نكون من دعاة الحوار مع الآخرين

ونحن لا نحسن الحوار فيما بيننا وهذا ماينطبق على كافة دعوات الحوار أكانت عربية أم إسلامية أو انتسبت إلى أي دولة من دول الجنوب. في حين يتصل المطلب الثاني بموقع الحوار داخل عناصر القوة الحضارية الأخرى التي يجب علينا امتلاكها. حيث يصعب الحديث عن حوار الحضارات بمعزل عن علاقات القوة والنفوذ التي تحكم العالم الراهن، إذ يستحيل انتظار حوار متكافئ بين أطراف غير متكافئة، وهذا ما يعيدنا إلى مسألة توازن القوى وأهمية العمل على المستوى الاستراتيجي لبناء مقوماته إذ يشكل الحوار إحدى هذه المقومات وليس بديلاً عنها.

تكمن القيمة الأساسية للحوار في بناء الخصوصية الثقافية التي تشكل جوهر الهوية، فالحوار هو الضمانة التي يمكن الركون إليها لتجنب الطابع الإقصائي للخصوصية الثقافية المغلقة والتي تتمركز حول أصول ثقافية نقية، وتتشبث بانساب فكرية قارة لرفض الآخر وثقافته المغايرة، ظنًا منها أن الخصوصية الثقافية ذات جوهر خالص وثابت وغير قابل للتغيير، فتتم مثلنة الماضي، ويترسخ التعصب بأبعاده العرقية أو الدينية أو القومية لتكريس عقيدة أحادية مكتفية بذاتها ونافية لإمكانية وجود عقائد مخالفة، ومعلنة بشكل مسبق عن لا شرعيتها، وعن ضرورة نقضها وإقصائها إن وجدت.

في حين تقوم الخصوصية الثقافية النقدية المناوئة لنزعة التمركز الغربي وكافة أشكال التمركز التي تتنكر للآخر، على مجموعة من الخصائص والسمات التي تشكّلت نتيجة عوامل مركبّة عديدة متفاعلة مع الواقع ينسب قسم منها إلى التراث والتاريخ الحضاري ويتجّسد في الذاكرة الجمعية والخبرات المتراكمة، في حين ينتمي قسمها الثاني إلى معارف العصر ومعطيات الواقع المتحولة في إطار الزمن والتجربة.

وعبر هذه الخصوصية النقدية يمكن ضمان إعادة بناء الفضاء الثقافي العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته ومشاريعه ورؤاه، ونظراً لما يفترض أن تتحلى به من المرونة وامتلاك لمعارف العصر وعلومه، يمكن الركون إليها لإنتاج ممانعة ثقافية أصبحت أكثر من ضرورية في زمن موجات العولمة المتدفقة وخصوصاً في بعدها الثقافي الذي ينذر بالعديد من الآثار السلبية على الهويات القومية والخصوصيات الثقافية المهددة.

وكي تشكّل الخصوصية الثقافية المرنة بديلاً لخطري الذوبان بالآخر أو معاداته بشكل دائم، يجدّر بها أخذ مجموعة من الملاحظات النقدية بعين الاعتبار.

أولى هذه الملاحظات: التي تتجاهلها التفسيرات السائدة هي أن التناقض والعداء اليوم، ليس كما يروّج، بين العرب والمسلمين من طرف وبين أصحاب الثقافات والديانات الأخرى كالمسيحية أو اليهودية أو الهندوسية أو غيرها. العداء والصراع بين العرب والمسلمين وبين من يتجاهل حقوقهم ويتعصب أرضهم ومقدساتهم وفي مقدمة هؤلاء إسرائيل ومن يقف معها ويدعمها عسكرياً وسياسياً ويشجعها على تجاهل قرارات الشرعية الدولية ونداءات المجتمع الدولي.

وثاني هذه الملاحظات: أن الثقافة، أية ثقافة، تقوى وتتماسك عندما تواجه تهديداً وخطراً خارجياً يستهدف مرجعياتها الروحية ومنظومة العقائد والرموز التي تشكل مخزونها وعمقها الحضاري، ولهذا فإن السبيل الوحيد للتأثير في أبنائها هو سبيل الإقناع والقبول الاختياري، وهو ما يتنافى مع أي محاولات هيمنة أو ضغط خارجي.

أما الملاحظة الثالثة: فتلك المتصلة بمقاومة الاختراق الثقافي والخوف من فقدان الهوية نتيجة المد الثقافي المعولم والساعي لنشر وتعميم القيم والمعتقدات والأفكار الغربية عموماً والأمريكية بشكل خاص. فهذا المد الثقافي المدعوم بأحدث إنجازات ثورة التكنولوجيا والمعلومات قد وصل فعلياً لكل بيت متجاوزاً الحدود الجغرافية والسياسية للدول والأقاليم والثقافات. ولم تعد تجدي معه أشكال المنع والرقابات، أو التقوقع والانكفاء على الذات، لأنه بدوره لم يعد مجدياً أمام هذا الخطر الواضح. وكي تكون مواجهة الآثار الثقافية للعولمة - اعتماداً على الخصوصية الثقافية مجدية وفعالة- لا بد أن نميز بين نوعين من خطابات دعاة الخصوصية سبق ذكرهما، أي الخصوصية المغلقة والخصوصية النقدية.

الملاحظة الرابعة: التي يتجاهلها الخطاب الإعلامي والثقافي الغربي في دعاويه المتكررة عن تفوق الحضارة الغربية تتصل بمكونات أولية وراسخة في علم الإناسة/ الأنثروبولوجيا الذي يرفض القول بوجود ثقافات متفوقة وأخرى أقل شأناً. فقد أصبح في حكم المؤكد من منظور العلم الأنثروبولوجي أن مكانة وأهمية أية ثقافة تقاس من خلال قدرتها على القيام بإشباع الحاجات النفسية والعقلية والروحية والجمالية والحياتية للناس الذين يتفاعلون مع بعضهم ومع الآخرين من خلالها. ويقضي الإنصاف النظر إليها بعين أصحابها، أما الدراسات الثقافية المقارنة فهي تستهدف غايات أخرى بعيدة تماماً عن إصدار أحكام القيمة أو التفضيل.

الملاحظة الخامسة: وتتصل بالصورة النمطية السلبية التي يحاول الغرب تكريسها عن العرب والمسلمين في وسائل الإعلام الجماهيرية (التلفاز - السينما - الصحف- المجلات). فالعربي كما تظهره

هذه الوسائل إما سائح ثري يمضي أوقاته في التنقل بين المرابع الليلية وصالات الحسناوات في لندن وباريس ونيويورك وواشنطن وزيورخ وغيرها، أو إنسان متعصب وعنيف وخطر على قيم الغرب ومعتقداته. وقد حان الوقت باعتقادي لبذل المزيد من الجهد لتغيير هذه الصورة النمطية التي يروجها أعداء العرب والإسلام مستعينين بالممارسات الخاطئة التي يقوم بها بعضنا باسم الإسلام، ومستفيدين من تقصيرنا بحق أنفسنا لأننا مطالبون دوماً بتقديم النموذج اللائق الذي يعبّر عن عمقنا الحضاري بالأفعال والسلوك لا بالأقوال فقط. لكن المطلوب ليس تجميل صورتنا بوضع المساحيق عليها أو جعلها مقبولة من الآخرين، المطلوب إيصال صورتنا للعالم دون زيف أو أوهام ودون مبالغات أو تعصب وقد وفرت ثورة الاتصالات والمعلومات هذه الإمكانية، سواء عبر الفضائيات أو الإنترنيت أو الصحافة. وما علينا سوى أن نحسن مخاطبة الآخر بلغته وعقليته شريطة امتلاك المصداقية والشفافية اللازمتين لإنجاز ذلك.

خامساً: استخلاصات ختامية:

أياً تكن الظروف التي يمكن أن ترجّح الحوار الحضاري في مدّة أو تؤجج الصراع في مدّة أخرى، يبقى مطلوباً منا معرفة ما الذي ينبغي علينا عمله كي نكون أنداداً حقيقيين في حالة الحوار، وكيف يمكن أن نكون طرفاً مؤثراً في حالة الصراع؟ هل سنتعامل مع الحضارة الغربية من خارجها أم من خلال فهم أسسها الفلسفية ومنطلقاتها الفكرية، وهل يمكن أساساً أن نتفاعل مع حضارة ما -حواراً أم صراعاً- وأن نبقى خارجها؟

أعتقد أن مهمة الفكر النقدي تتمثل قبل كل شيء في تصفية الأوهام وتفكيكها. ولعل أول هذه الأوهام هو موقفنا الفصامي من الحضارة[٧]، متمثلاً في النرجسية المفرطة، والخوف من الذوبان بوصفهما - ومع ما يحملانه من تناقض- وجهان لعملة واحدة. فالاعتقاد بأن النصر لا بد أن يحالفنا، وما علينا إلا التمسك والصبر والتقوقع في انتظار الزمن الموعود، بينما يسود بيننا جهل بتاريخ الثقافات الأخرى، ونظرة مسبقة لعلاقة الإنسان بالآخر، وموقفاً يستسهل القبول باستهلاك منتجات الحضارة دون الانخراط بها والإسهام في صنعها، إنما يمثل حالة فصامية عميقة لاتساعد لا في تمثّل قيم وأساليب الحوار، ولا تعين بنفس الوقت على مواجهة مخاطر الصراع وتحمّل تبعاتها.

لقد آن الأوان للتفكير في الشرط التاريخي لتفوق الغرب، دون أن يعني ذلك التسليم بكل ما تقوله الحضارة الغربية أو تنتجه أو تطالب الآخرين بتبنيه، ودون إهمال الانتقادات العقلانية والصحيحة التي يمكن توجيهها للحضارة الغربية. إذ لابّد من إعادة تقييم للسلوكيات والسياسات التي مارستها الدول الغربية

في مراحل توسعها الاستعماري، كما أنه من الضروري فضح الخطاب المزدوج والمائل للطرف الأقوى الذي تمارسه هذه الدول في علاقاتها مع الأمم والشعوب الأخرى. وصولاً إلى نقد الخواء الروحي والجفاف العاطفي الذي يعانيه أبناء الحضارة الحديثة. لكن وفي الحالات جميعها يجب أن لا ننسى أن ذلك لا يمثل كامل التجربة الغربية ولا يفسر التفوق الذي حازه الغرب في القرون الخمسة الأخيرة.

لهذا لا يستقيم الحوار مع الغرب إذا ما اقتصرت النظرة إليه من خلال مثالبه وعيوبه فقط، فالغرب أيضاً صاحب الإصلاح الديني منذ ثورة مارتن لوثر، وهو مجدد المؤسسة الدولتية وصاحب أكبر ثورة سياسية في التاريخ الحديث مع الثورة الفرنسية، وهو الذي نقل البشرية إلى عصر الإنتاج الصناعي ومجتمع المعلومات الراهن. ولا تكتمل النظرة المنصفة لهذا الغرب دون رؤية هذين الجانبين معاً.

ومثلما تحتاج نظرتنا إلى الغرب إلى هذه الروح النقدية، تحتاج نظرة الغرب إلينا إلى موقف نقدي مماثل. فمن غير المعقول أن يتم الحوار على أساس القول الاستشراقي بأن «الغرب للعقل والشرق للروح». ومن المتعذر أن تستقيم شروطه طالما حافظ الغرب على مواقفه المسبقة من الحضارة العربية الإسلامية التي تعود في جذورها إلى العصور الوسطى بكل أوهامها واتهاماتها للثقافة العربية الإسلامية بالعنف، ومواصلة الإساءة إلى الإسلام والحديث عن خطره على الحضارة الغربية.

لقد برهن الغرب مجدداً، رغم كل الإنجازات التقنية في مجالات التواصل الإنساني والسفر والاتصالات والإعلام، على استمرار نظرته النمطية للآخر، في نفس الوقت الذي تعاظمت فيه ردود الفعل من الجانب العربي الإسلامي فتم اتهام الحضارة الغربية بأنها مادية وملحدة وتعاني من أزمة روحية وقيمية شاملة. لكن، وبسبب ذلك، أصبح جلياً اليوم أن هذه الاتهامات المتبادلة لا تفيد في زيادة التفاهم والتعارف وقبول الآخر المختلف كما هو بل على العكس فهي تعمق حالة العداء وتكرس سوء الفهم المتبادل ولا يستفيد منها إلا الفئات المتعصبة في كلا الجانبين.

لهذا ليس مستغرباً أن يبقى صوت أولئك المتعصبين هو الأعلى والأقوى، طالما بقيت المسائل الأكثر جوهرية في العلاقة بين الشرق والغرب معلّقة وغير قابلة للحل[8]. وطالما بقيت لغة القوة والمصلحة المباشرة التي تنكر مصالح الآخرين هي الحكم في العلاقات الدولية المعاصرة. ولا يغير من هذه الحقيقة النوايا الصادقة لبعض الحريصين على استمرار الحوار الحضاري، طالما أن شروطه ومقوماته نجاحه مازالت في طور التكوّن ولم تتمكن من مواجهة المسائل الحساسة والقضايا الملحة بين الطرفين حتى الآن.

مراجع وهوامش

١ - صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة، الدار الجماهيرية، مصراته، ١٩٩٩.

٢ - حامد خليل: الثقافة العربية وحوار الحضارات، ورقة بحثية قدمت للمؤتمر السنوي الثالث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ص ١١.

٣ - عبد الإله بلقزيز: في البدء كانت الثقافة، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ١٢١.

٤ - حسن حنفي: صراع الحضارات أم حوار الثقافات: محاضرة ألقيت في معرض الكتاب العربي الخامس عشر، مكتبة الأسد الوطنية، دمشق، ١٩٩٩.

٥ - توماس كون: بنية الثورات العلمية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر، ١٩٩٢.

٦ - توفيق شومان: الإبداع العربي وتحديات العولمة، الشاهد، العدد ١٥٨، تشرين الأول، ١٩٩٨.

٧ - سمير التقي: أي حوار لأية حضارات، دراسة غير منشورة، ٢٠٠٢.

٨ - Tariq Ali: the clash of Fundamentalisms. London, 2002

كتاب طارق علي المحلل السياسي البريطاني من أصل باكستاني المعنون «صدام الأصوليات: الحملات الصليبية والجهاد والحداثة» يقدّم تحليلاً معمقاً للصراع بين الأصولية الدينية بوصفها إحدى إفرازات الحداثة، والأصولية الامبراطورية التي تمثلها أمريكا والمصممة على ضبط العالم وتاديبه. ويشدد على ضرورة اتخاذ موقف نقدي يعارض الأصوليتين المذكورتين لأنهما يقدمان وبشكل تبادلي أسباب استمرار الصراع بين الغرب والإسلام.

❖ ❖ ❖

٧٢

الأدب العربي ورهانات الحوار الحضاري في ظل العولمة الثقافية

د. نعمان بو قرة ❖

مقدمة:

إن الأدب فن إنساني راق تتوافر فيه عناصر الجمال التي تؤدي وظيفة تأثيرية في حياة الإنسان[1]، ولولا المآسي التي غلبت بفعل الإرادة البشرية، لغدت الحياة كلها مستقرة متفائلة، كما يحلو للأدب في أغلب الأحوال أن يصورها أو يبشر بها. ومنذ أن كانت الكلمة أدباً عبّر المثقفون والمبدعون عن آلام مجتمعاتهم وآمالهم في تحقيق قيم العدالة والرفاهية والإخلاص، فكان أن تحول الأدب إلى وسيلة تبليغية تعرف الآخر بمكنون الذات المتكلمة، بغض النظر عن انتماء الآخر إلى الزمان والمكان، ولما كان الأمر كذلك

(❖) د. نعمان بوقرة: باحث من القطر الجزائري الشقيق، أستاذ الأدب العربي الحديث في جامعة باجي مختار.

ارتأينا في هذا البحث تسليط الأضواء على الوظيفة الإنسانية للأدب وكيفية استثماره كخطاب دال ومؤثر وموجه في أغلب السياقات في حركة الحوار الحضاري بين المجتمعات، بالإضافة إلى إبراز طبيعة الرهانات المفروضة على الأدب والأدباء في المرحلة الراهنة من خلال المشهد الثقافي العربي ممثلاً بالأدب العربي المعاصر والأعباء الملقاة على كاهله في الحياة الثقافية والاجتماعية والإيديولوجية والحضارية بوجه عام داخل البيئة المهد وكذا تعريف الآخر بخصوصيات هذه البيئة المهد، خصوصاً وأن عملية التعريف بالذات انطلاقاً من النص باتت أساسية في عمر الأدب بوجه عام إذ توجهت أنظار الأدباء والنقاد اليوم إلى ما يعرف بنظريات استجابة القارئ وجماليات التلقي وهي مناهج ما بعد الحداثة والتي تطمح إلى فتح آفاق رحبة للأدب في سياق التقارب والتلاقح الحضاري بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولعل المنهج الحواري النصي الذي اجترحه باختين كان لإدوارد سعيد الفضل الأكبر في ترسيخه وإكسابه آفاقاً حضارية متعددة الانتماءات لا سيما في كتابه الثقافة والإمبريالية.

أولاً - الوظيفة الإنسانية للأدب:

إن الأدب على ما يحتويه من قدرات بيانية يهدف إلى تصوير الخير والشر والجهل والعلم، وكل كبيرة وصغيرة في الحياة. لقد أضحى رسالة في ذاته، له خصوصياته المتوافقة والمنسجمة مع الأبعاد الحضارية للمجتمعات في نظرتها إلى الواقع والكون والمعرفة والدين والآخر. وربما في ضوء هذه السياقات المتداخلة تبرز العملية التأثيرية التي تصف كيفية توظيف الأدب رسالة لخدمة الأهداف النبيلة والمتسامية، وذلك من خلال توصيف العلاقة التي تربط المؤثر والمتأثر والأثر، وليس أوسع فضاء لهذه البنية التواصلية من الإنسانية على اختلاف المكان الذي يتواجد فيه الأديب والمتلقي. فبالنسبة للأديب، يفترض فيه أن يكون ابن بيئته بمقوماتها الحضارية حتى يحقق صفة الانتماء للمكان من جهة، وحتى يكون متوافرا على معرفة واعية بقضايا عصره ليتسنى له القيام بدور بناء في حركة التغيير الداخلية، وكذا كي يكون قادراً على تمثيل أمته بحضارتها في المحافل الأدبية الدولية. ولعل هذه الرسالة التي يفترض أن يؤديها الأدب من منطلق التزامه بواجبه الحضاري[2] تعكس البعد الإنساني للظاهرة الأدبية وفعلها الخلاق في إنتاج الفكر وتوجيه السياسة والثقافة والاقتصاد. وما دام الأدب ظاهرة حضارية، والأديب نفسه مظهراً من مظاهر الوجود الحضاري، فإنه من الضروري بمكان أن

يكون تأثر الأدب بالمظاهر الحضارية المختلفة وتأثيرها فيه أمرًا محتمًا. ولما كان الأمر كذلك فإن أهم وظيفة للأدب في الحياة الإنسانية الإسهام في توعية المتلقي، وفي تعليمه وكذا رفع مستواه الثقافي، وربطه بحاضره، وفتح عيونه على المستقبل بما يحمله من مفاجآت، والوصول إلى مرافئ كانت مجهولة من قبل، وعلى المؤسسات المدنية أن تبذل قصارى جهودها لإعادة الاعتبار إلى عناصر الثقافة العربية، وفي مقدمتها الإنتاج الأدبي بكل أنواعه، وتيسير تنشيط دور الأديب في النسيج الاجتماعي، حتى لا يكون مركزه في المجتمع كمركز الدليل السياحي أو البهلوان الذي يحضر في المناسبات الفخرية.

وربما يكون من الأجدى التأسيس لتنمية أدبية راقية في ظل التحولات المحلية والعالمية تأخذ بعين الأولوية الهوية ومقوماتها ورسالة الأدب في التوعية ونشر القيم الإنسانية الراقية، التي بها تستعيد الأمة زخم اندفاعها وحركيتها في صناعة التاريخ، حتى لا تضيع في متاهاته[٣]. إن تفعيل الأدب في الحياة العامة للناس والاهتمام بالأدب المقارن على وجه الخصوص من شأنه أن يفتح إمكانات التواصل مع الآخر، خصوصا وأن الأدب المقارن بدأ فعلاً في الاستفادة من علوم تعطي الأولوية لحركية الزمن والمكان والعرق، مثل الأنثروبولوجيا الثقافية وسوسيولوجيا النشاط الإبداعي والتاريخ المقارن والسيميائية واللسانية ونظرية الاتصال والإعلام، وهذا ما جعله يقارب مفهوم العولمة الثقافية أكثر فأكثر[٤]، مع الاحتفاظ بحقه في دراسة خصوصيات الآداب الشعبية الإقليمية، من خلال دراسة التداخل الكائن بين ما هو جزئي وما هو كلي في النشاط الإبداعي الأدبي. وليس غريبًا أن يتناول المقارنون في دراساتهم تجليات قصة يوسف وزوجة بوطيفار وسليمان وملكة سبأ والإسكندر الأكبر وقصة ألف ليلة وليلة في الآداب العالمية، مثل الأدب العبري والأوروبي والهندي والمصري الفرعوني[٥]. ولعل في هذه الفكرة إشارة إلى الطابع العالمي للأدب، من حيث هو تمثيل للعبقرية الإنسانية، ولما كان الأدب ظاهرة إنسانية بأصل تكونه، فهو قابل للتأثر والتأثير والانتقال عبر الزمان والمكان، من جيل إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى[٦]. وربما يكون من نافلة القول الإلماع إلى كون المكان ومساحات الزمان، لتعانق العالمية التي بشر بها المفكر الألماني «غوته» في القرن الثامن عشر (1727م)[٧].

لقد بات من المسلم به أن للأدب العالمي وظيفة جد مهمة في تعميق التجديد والإبداع وإضفاء سمة الإنسانية عليه، من خلال التفاعل والتعارف والتعايش الذي

يحدث بفعل تبادل التجارب في ظل حوار الثقافات وتعارف الحضارات العالمية، ولعل عالميته تكون معادلا موضوعيا لمد جسور الإخاء والوفاق بين الشعوب بما يحمله من رسالة نبيلة للبشرية جمعاء، ولكونه وعاء للتراث الفكري والمنظومة المعرفية والسلوكية للجماعات المختلفة في لغاتها وعاداتها وقيمها ونظرتها للكون والحياة والعقيدة من القديم عبر تواصل مستمر إلى الحاضر مستشرفًا آفاقا جديدة للمستقبل الإنساني.

ثانيا - وظيفة الأديب في المجتمع وصناعة الحضارة:

إن الأديب عضو في كيان اجتماعي له حضارة متسمة بخصوصيات ما، تشارك غيرها في رحلة الإنسانية، وهذه العضوية تترسخ بفعلي التأثر والتأثير، والأديب من خلال ما يملك من قدرة على التغيير في الوسط الإنساني، فإن بإمكانه تكوين فكر جديد ورؤية متميزة عما ألفه الناس، ولكنه يملك بصورة خاصة سطوة الكلمة، فهو قادر على أن يكون سفير وطنه وأمته وحضارته بما يحمله من قيم ومفاهيم لدى الحضارات الأخرى، مستفيدًا من كل وسائل التبليغ المهمة والمؤثرة، التي أتاحتها الحياة المعاصرة تحت مظلة العولمة[8]، التي تقترح مفاهيم جديدة للحياة والفكر والتمدن الإنساني، ولا يخفى على أحد أن المثقف العربي والأديب بخاصة يسجل حضوره في البلاد الغربية بشكل ملحوظ في أوروبا وأمريكا، وكان من المفروض أن يحظى أدبه وفكره بانتشار مثمن مستفيدًا -كما أسلفنا- من وسائل الاتصال المتطورة والتي تفسح مجالاً إلى حد ما لثقافة الآخر، وربما يكون من الضروري تسجيل حضور مكثف في المنتديات الفكرية والإبداعية ذات الصبغة الجماهيرية، لتحقيق الهدف التداولي للآداب والفن. إننا نرى القفزة النوعية للنظام الإعلامي الجديد الذي يمكن الإفادة منه في إحداث التعاون مع الشعوب الأخرى ثقافيًا، وذلك عن طريق تقديم «صورة» حقيقية للأدب المحلي بوصفه تعبيرًا عن خصوصيات الذات إلى الآخر مع تبيان ما يخفى عليه من جوانب الإبداع الذاتي والخصوصية الجمالية، وما إن يحقق هذا المطلب حتى تكون الآداب المحلية والثقافة الخاصة مصطبغة بصفة الشمول والعالمية التي تحقق لها سمة الإنسانية[9]، والتي هي أهم سمة تركز الإبداع الأدبي على أرض الواقع وتدفع به إلى الخلود.

ثالثا - الأدب العربي بين الواقع والرهانات:

إن الحديث عن حاضر الإنتاج الأدبي العربي في ظل الصراع بين الشرق والغرب والذي اتخذ عدة صور فكرية وسياسية

وإيديولوجية واقتصادية، وفي سياق الدعوة إلى العولمة وتنكر أطراف لها، حديث ذو شجون، ولعله كذلك لأنه يطرح عدة تساؤلات مرتبطة بتشخيص واقع الأدب العربي الحديث والمعاصر، وآفاقه المستقبلية في ظل التيارات النقدية الغربية المعاصرة، وتعدد المناهج والوظائف، واختلاف وجهات النظر حول علاقة الأدب كإنتاج أدبي فني له مقوماته الحضارية الخاصة بالمبدع والقارئ، هذا القارئ الذي يستمتع في ظل العولمة برؤية نقدية متميزة ربما تجعله قادرًا في موقف من المواقف القرائية على استكناه الذات من خلال الفهم الموضوعي لخصوصيات الآخر ومن ثم محاورته في الزمان والمكان وفق شبكة من القواعد والرؤى الفكرية والفلسفية.

إن المتتبع لواقع أدبنا في المشرق والمغرب وبخاصة المكتوب باللغة العربية، بالرغم من زخمه وغزارته مازال لم يرق بعد إلى مستوى العالمية المنشودة التي توافر عليها الأدب الأوروبي أو الأمريكي أو الياباني، وهو عالة في كثير من أشكاله الفنية والتعبيرية على هذه النماذج بالرغم من أصالته وعراقته في الزمن، إذا ما قيس بالآداب الإقليمية المنتجة في البلاد الغربية، التي لم تر النور إلا في القرون القليلة الماضية، وقد تشكلت بشكل سريع جدًا، حتى أنها لتشبه قهوة الإكسبريس في طريقة إعدادها، وبالرغم من ذلك، فإن السياقات العامة ساعدت على أن تضفي عليها نكهة تميزها بالجودة والرقي الفني والموضوعاتي، فاضحت أنموذجا يحتذى به في العالم الذي غدا قرية صغيرة تكاد تهيمن عليها قوة واحد تنتج فكرة واحدة، ربما يكون أهم هدف لها صهر المعارف المتنوعة والآداب المختلفة في بوتقة واحدة[10] تذوب فيها كل العرقيات، وتزول فيها كل الحواجز المذهبية والمذاهب الفنية والنقدية.

ولعل الأدب العربي - وهو يواجه هذه الموجة العارمة من الأفكار والقيم والقضايا والأشكال التعبيرية - حاول عبر فترات متلاحقة بفضل نخبه ومفكريه الانفتاح على العالم نابذًا كل دعوات الانغلاق والانقطاع، ذلك أن تحديث الفكر والأدب يقتضي بالضرورة خوض معركة العصر بكل تجلياتها المعرفية والشكلية، وإنها لمعركة ضروس ربما تستعمل فيها كل الأسلحة بما فيها المحرمة، وإن كان لا ينفي على الإطلاق الانسلاخ عن الهوية والثقافة العربية، وربما يكون من الأجدى دوما التذكير بعلاقة العولمة وبالاستعمار الجديد بثوبه البراق وأهدافه الاستحواذية، خصوصًا وأن الكثير من دعاة هذه الموجة التي ركبها المثقفون شرقًا وغربًا لا يخفون تذمرهم من بعض الحضارات العريقة، بل

يتنبؤون بإمكان التصادم معها[١١]، والقضاء عليها، ولعل في كثير من الكتابات على صفحات المجلات والجرائد العالمية مايكرس هذا الخطاب العنيف الذي يقوي دعاوى الحرب ضد السلام والصدام ضد الحوار الذي تسعى النخب المثقفة والأدباء بخاصة إلى ترشيده وترسيخه وتثمينه، ولعل الأدب العربي قد فتح منذ القديم الباب على مصراعيه لهذه الحوارية الثنائية أو متعددة الأوجه تعبيرًا منه عن انفتاح الحضارة العربية على غيرها وقدرتها على التأثير في الآخر وفهمه واستيعابه أو الأخذ منه دون أيما حرج. فالحضارة المتنورة ترفض الانغلاق والعيش في كنف الأصول بأسلوب يعيق معرفة الآخر أو الإفادة منه. وإن الحديث عن إمكان توظيف الأدب كخطاب متميز في الحوار الحضاري بين الشرق والغرب، أو بين حضارات الشرق فيما بينها، يمثل -في نظري- إشكالية عصرية لا بد من إيلائها حق العناية من خلال تحديد المنهجيات والموضوعات والآليات التي تضمن الحوار الهادئ والبناء، بعيدًا عن كل المزايدات والتناقضات، خصوصا وأن تحديات علمية وتكنولوجية رهيبة تعيق نوعية هذا الحوار أو هذا الجدل الفكري في أمهات القضايا المطروحة على الساحة العالمية، والتي يمكن للمثقفين والأدباء وغيرهم أن يلعبوا دورًا مهمًا في تثمين الخطاب النقدي وتقريب الرؤى المتباعدة.

رابعا - العولمة والأدب:

إن قيام النظام العالمي الجديد أنتج ثلة من المصطلحات، لعل أهمها مصطلح العولمة[١٢] الذي أضحى الحديث عنه بمثابة الحديث عن التقليعة في الفن أو عالم الجمال، وإن أضحى الخطاب المؤسس للعولمة واقعا تبدت معالمه وبعض نتائجه الأولية في حياة الناس، وفي هذا السياق تحولت الحياة المدنية إلى فضاء تشابكت فيه وسائل الاتصال النوعية، التي هيمنت على الاقتصاد والسياسة والبنية الاجتماعية والأنماط الثقافية، وربما يكون الأدب أداة وموضوعًا وشكلاً في الفترة الراهنة محط اهتمام هذا الخطاب العولمي الذي يسعى إلى صهر الأجناس الأدبية وربما المذاهب والأشكال الفنية في رؤية واحدة لا تخلو من أغراض توسعية يمثلها المنطق المتغلب، وفي هذا السياق، تتجاوز الثقافات والحضارات وتتحاور في حركة دائبة من التأثير والتأثر السريعين، ويكون نتاج هذا الحوار الهادئ إرساء مبادئ العدالة والسلام والرفاه وإحقاق الحريات والحقوق التي طالما دعا إليها الأدباء عبر فترات متقطعة من تاريخ الحضارات ولعل إمكان توظيف الإبداع الأدبي بالذات سيسمح بتحقيق مفهوم شمولي للعولمة دون أن تظل نظرية خاصة بحضارة معينة تسعى إلى السيطرة على الآخر، بل لا بد

أن يصبح للخطاب العولمي بعد عالمي في إقامة التواصل دون إقصاء لكل الثقافات والخصوصيات الحضارية، وبهذا لن تكون ملكا للأمريكان وحدهم أو الأوروبيين فقط..

إن العولمة الحقيقية هي جملة الوقائع والإنجازات والإمكانات الموضوعة برسم البشر أجمعين، والممضاة باسم ملايين الناس في المعمورة على اختلاف أديانهم وأعراقهم ولغاتهم وعاداتهم ومدنياتهم وآدابهم[١٣]. وعلى هذا الأساس، لا بد أن يفكر المختصون في كيفية الحفاظ على الخصوصيات الحضارية أثناء الحوار والتواصل مع الآخر، إذ ليس من أهداف اكتشاف الآخر الفرق في أمواجه، بل الإفادة منه دون تبعية، وربما إفادته فيما يحتاج إليه، وهذا هو التواصل البناء القائم على الأخذ والعطاء، وفي السياق الأدبي تهجم علينا مجموعة من الأسئلة لعل أهمها في هذا الواقع الملحمي من أجل إثبات الوجود:

إذا سلم بأن الأدب الإقليمي لايمكنه الانطلاق إلى العالمية إلا وهو محمول على بساط ريح محلية لها خصوصياتها، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: هل حدد العارفون بالأدب ومبدعوه هذه الخصوصيات موضوعًا وشكلاً وهدفًا؟ أما السؤال الثاني فملخصه البحث عن موضع الأدب الإقليمي في خيمة الآداب العالمية وفي ضوء المعارف المعلوماتية؛ إذ لا يختلف ذو عقل اليوم بأننا محتاجون أكثر من أي وقت مضى إلى إحداث نقلة نوعية في الصناعة المعلوماتية، بالانتقال من دور المستهلك إلى دور المنتج، إذ بهذه الأدوات سيتاح لنا فحص الآداب الأخرى ومقارنتها بأدبنا المنتج في اللحظة الراهنة، خصوصًا وعالمنا العربي يواجه ترسانة إعلامية ثقافية إيديولوجية، تمارس التضليل يوميًا للقيم الحضارية الخاصة تحت شعار العولمة التي نعدها خيارًا استراتيجيًا للدول المتغلبة من أجل بسط سلطتها وهيمنتها[١٤] على أساس أن الخطاب الأوروبي الأمريكي هو الخطاب المرجعي الوحيد الكفيل بالاتباع.

لقد انتقل مفهوم العولمة من المجال الاقتصادي[١٥]، إلى الميادين الثقافي والأدبي، وتجلى هذا الانتقال في بروز مقولة عالمية الأدب L'universalisme de la littérature التي تختصر مفهوم الثقافة الشاملة أو العالمية (المجتمع الكوزموليتي)، وتواجه هذه المقولة توجهات إقليمية نحو قومية الآداب والثقافات من حيث أن هذه الآداب تعبر عن خصوصيات ثقافية وإبداعية لجماعات إنسانية مختلفة فيما بينها. والأكيد أن موجة العولمة وما حملته الفكرة الجديدة لصدام الحضارات تعبر

عن هجمة شرسة منطلقة من المركزية الغربية وتهدف إلى رفع حواجز التمايز الفكري والإبداعي للحضارات بدعوة جديدة هي النظام الثقافي العالمي، فكان أن وجدت الآداب الوطنية والإقليمية نفسها مضطرة إلى خوض غمار معركة الوجود والاستمرارية بنتائج مجهولة وأسلحة غير متكافئة[16].

خامسا - أي موقع للأدب العربي في الألفية القادمة؟

إن العولمة الأدبية تسعى إلى تعميم ثقافة أدبية واحدة، وهيمنة هذه الأخيرة مؤسسة على مضمون ثقافة متغلبة لها محتوى متميز، ولها من أساليب التفكير وألوان السلوك وأنواع من المعاملات والقيم، وتميز في النظرة المستقبلية، وسبيلنا إلى البقاء في جلودنا الطبيعية أن نفعل داخلها الإبداع وتنوعه، ثم نتعامل معه من موقف الثقة بالنفس والاعتداد بالذات، وهذا يعني أن نكتب أدبنا بالعربية ونعبر به عن ذات الفكرة إن أمكن بكل اللغات: بالصينية والفارسية واليابانية والروسية والتركية والمكسيكية والفرنسية والإنجليزية. فإذا كنا مجبرين على العيش في ركاب الآداب العالمية، فإن هذا لا يمنع قط من أن نبدع ونتفنن في نقل ثقافتنا وأدبنا قصصا وشعرا وروايات... إلخ، إلى الآخرين مستغلين التكنولوجيا في مجال الترجمة على سبيل التمثيل[17]. وعلى حد تعبير أحد النقاد العرب، إنه لا تناقض بين العولمة والتعددية الثقافية والتنوع الحضاري، وهذا ما يسمح بإقامة الحوار مع الآخر[18].

وربما أزعم أن الرؤية الحضارية في ثوبها الإسلامي كما هو موضح في أدبيات الحضارة الإسلامية في المجال العلمي والفلسفي واللغوي والأدبي[19] بخاصة قادرة على دفع مخاطر العولمة الثقافية، بل وتأسيس خطاب يمكن أن يعمد في حوارنا مع الآخرين منابر عدة سياسية وإعلامية وتربوية وفنية وأدبية[20].

وقد تطرح العولمة الأدبية في سياق العولمة ككل تساؤلا مفاده موقع الآداب ضمن العولمة التي تسعى إلى فرض ونشر أدب موحد بقيم واحدة، وهذا يحفز إلى إثارة مشكلة الهوية الأدبية التي تضمن استمرارية الذات بخصوصياتها[21]، وانتماءها الحضاري المتميز؟ ثم إلى أي مدى وبأي الوسائل يمكن أن نفعل حراكنا الثقافي والأدبي ضمن المنجز النصي العالمي وتصدير الثروة الأدبية عبر لغتنا إلى الآخر؟ وهل الآخر بحاجة إلى هذه المعرفة؟ أم أنه استطاع خلال الفترة السالفة من خلال حركة الاستشراق فهم مطالبنا واحتياجاتنا، أو ربما يحتاج منا إلى تمييز خطابنا الأدبي في ظل تعدد وجهات النظر الاجتماعية في البلاد العربية من

المشرق إلى المغرب، وفي ضوء اختلاف المثقفين، من مبدعين وفنانين وروائيين وشعراء.. في تحديد مفهوم العولمة وكيفية التعامل مع الآخر منهجًا وفكرًا، ومدى تأثرهم بفلسفتها ونماذجها سلبا أم إيجابا[٢٢].

سادسا - الحوار الأدبي قيمة جمالية وإنسانية:

يقود الحديث عن الحوار بوساطة الأدب إلى توصيف التواصل الإنساني في مختلف جوانبه، من خلال الاستعانة بالكلام المؤثر الذي يهدف إلى نقل الخصائص الثقافية للآخر الذي يمثل المتلقي، ثم مايلبث هذا أن يتحول إلى دور المرسل فيقوم بالفعل ذاته. ولعل في هذا التواصل تعبيراً عن التعارف الاجتماعي الذي يضمن استمرارية الحياة وبقاء النوع الإنساني، والظاهر في تاريخ التفكير البشري أن الحوار أصل متجذر بطبيعة النزعة الإنسانية والجبلة التي فطر الله الناس عليها، وهو الذي كرس الحوارية في وحيه لأنبيائه ورسله فيما تؤكد عليه كل الرسالات السماوية، ومهما كانت طبيعة الآخر فإنه لا يفقد أولوية المحاورة بأي وجه من الوجوه، كما أنه لا يبلغ عذره ما دامت أبواب الحوار ممكنة[٢٣]. وفي ضوء هذه الأهمية، تتأكد القيمة المعرفية والعملية للحوار في حياة الناس على اختلاف أعراقهم وألسنتهم وأمزجتهم، وفي هذا السياق يقف فكر الأنا في مواجهة فكر الآخر مجردين من كل النزعات الذاتية التي تهدر القيمة الموضوعية للحوار. فبدل الحديث عن حوار الغربي مع العربي، والعربي مع الصيني أو الهندي، يمكن أن نتصور حوارًا معرفيًا فكريًا بين الفكر العربي والغربي والصيني والهندي[٢٤]. ولعل الحوار الفكري المتسم بالوضوح والهدوء قادر على تجلية كثير من الضباب والجليد الراكد على عيون الآخر الذي لم يفهم الطرف المحاور له بسبب تركيزه على توصيف الذات منفصلة عن تفكيرها وواقعها، غير آبه بمعايير المنطق العلمي في التعامل مع الأفكار والخلط بينها وبين من يفترض أنهم يمثلونها. وهذا الموقف يعبر في الأساس عن حالة تنطوي فيها الذات على ما أدركته، وترفض أن ترى سواه، أو تمنح غيره حق الوجود، وكأنه صورة من صور الاكتفاء الذاتي بالإنتاج المحلي المستغني عما عداه، والذي لا يقبل الزيادة والإثراء والتنوع[٢٥].

وربما يتسنى لنا في سياق توصيف ظاهرة الحوار الرابط بينه وبين سجية التسامح المذهبي والفكري، الذي نحن مدعوون إلى تبنيه في هذا العصر بالذات، والذي تفرضه علينا المرحلة الراهنة لمد جسور الوفاق مع الآخر من أجل كسبه إلى

صفوفنا أو حشد الرأي العالمي لخدمة كبرى قضايانا الشائكة، بل إنه لا يمكن الحديث عن أي مشروع نهضوي جاد أو إبداع أدبي وفكري متميز إلا إذا توافر التسامح الذي يمثل بالنسبة إلى الفنان والمبدع والأديب والصحافي والعالم الأرض الخصبة التي تنشط فعل التفكير، وعلى حد تعبير «غارودي» الحوار وحده يمكن أن يولد مشروعاً كونياً يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع[٢٦]، محققين مبدأ الشراكة في الإبداع، وربما يتسنى لنا عن كثب توطيد هذا المبدأ من خلال الدعوة إلى إقرار إعلان عالمي لأخلاقيات التنمية الثقافية على المستويين المحلي والدولي، ويكون المحور الأساس فيه احترام البعد الإنساني لفعل التفكير في ظل «الكوكبة» التي تحاول احتكار كل الميادين لصالح فلسفة وسياسة معينتين[٢٧].

وعلى صعيد آفاق الحوار، نلاحظ جملة من الصعوبات تحول دون نجاحه، والوصول إلى فهم وتعاون حقيقيين، والأغلب أنها مرتبطة بالغرب ماضياً وحاضراً، إذ أنه لا يحمل نفس عقيدة الحوار والتعارف والتعاون التي أعلنتها الحضارة الإسلامية - مثلاً- منذ زمن بعيد، بل الغالب عليه أخذ كل شيء أو تحطيم ما لم يستطع أخذه بكل الوسائل التي تتاح له وقد سعى عبر فترات متلاحقة إلى تشويه صورة الإسلام وحضارته، وكذا صورة أتباعه بهدف الاحتواء والإلغاء. وبالرغم من سيطرة هذه الرؤية على الفكر الغربي في تعامله مع الحضارات الأخرى، إلا أنها كانت أشد تطرفاً فيما يتعلق بحال ومستقبل الحضارة العربية الإسلامية[٢٨].

وهذا ما دفع رجال الدين المسيحيين المعاصرين إلى الدعوة إلى الحوار المسيحي الإسلامي، انطلاقاً من إيمانهم الراسخ بسماحة الإسلام، وعلى الغرب أن يتعامل مع هذا الدين من المنطلق نفسه، إذ بين المسيحية والإسلام مساحة واسعة تصلح للتفاهم واللقاء[٢٩]. ويصدق هذا القول على الأدب أيضاً بوصفه وعاء لنقل المعارف والعادات والقيم.

سابعاً - الأدب وحوار الحضارات:

بالرجوع إلى التعريفات السالفة للأدب والحوار والحضارة والمزج بينها في علاقة أفقية وأخرى عمودية وفق مبدأي الاتساق والانسجام، يجد الدارس أن هذه المفاهيم إنما هي مفاهيم عالمية تمتاز بالشمولية من حيث اشتراك جميع المجتمعات فيها قديماً وحديثاً، فأي جماعة مهما كان عرقها ولسانها ودينها تتوافر على أدب وفعل حواري بغض النظر عن عمقه أو سطحيته وحضارة لها خصوصيات معينة تكتنفها نظرتان مزدوجتان، الأولى تمثل نظرة الذات للواقع، والثانية تعبر عن موقف الذات من الآخر. ولا نذهب بعيداً عن السياق الذي عرفنا فيه الأدب، زاعمين أنه محصلة لانفعال الذات بمجمل الأحداث

المحيطة. ومما لا جدال فيه ارتباط صناعة هذه الأحداث بالحراك الاجتماعي الذي يعبر عن حضارة إنسانية موجودة في الزمان والمكان، ثم ما يلبث هذا الانفعال أن يتطور إلى فعل تأثيري وتأثري، من خلال الاحتكاك بالحضارات الأخرى، لأسباب موضوعية يفرضها التعارف البشري والتواصل النفعي لتلبية الحاجة الاقتصادية والثقافية والعلمية..

وربما يكون من نافلة القول التركيز على فعل الحوار الحضاري متعدد المستويات في ظل تبادل المعارف والثقافات والآداب على سبيل الاطلاع والفهم وتأكيد الذات، وهذا ما يفسر الملازمة البنوية بين الأدب رسالة إنسانية جامعة والحوار بين الحضارات.

وبالتالي، سيكون من البديهي أن يفتح الأدب بمختلف أجناسه الأبواب على مصراعيه للنماذج الحضارية التي تعبر عن الثقافات الاجتماعية المتنوعة والمختلفة في منظوماتها العقدية والسلوكية والمدنية[٣٠]. وينتج أن ينعكس هذا المارد الحضاري بتجلياته المفاهيمية على الذات المبدعة، فينتج الأدب موجها لخدمة فكرة مامنتصراً لها وناقماً على أخرى، وبسبب تأثير الأدب في العملية الإبداعية بالسياق الحضاري يكون رد الفعل الأداتي متحققا بالسلب أو الإيجاب، وقد يظهر هذا التفاعل الأدبي في ظل تعارف الثقافات وانفتاح الحضارات من خلال ظاهرة التجريب في العملية الإبداعية، من حيث استحداث أشكال فنية تثري الرؤية الأدبية في سياق الإثراء والتجديد والتأصيل[٣١]. ولنا أن نعود خلال التفاعل الحضاري للأدب العربي في القرون الوسطى لنستجلي ذلك الأثر الذي صاحب حضارة الإسلام في الأندلس على وجه الخصوص[٣٢]، ناهيك عن ترجمة نصوص عربية راقية اكتست زيا عالميا كنصوص الخيام والحلاج وأبي العلاء وابن طفيل وابن حزم، الذي ترك أثراً في إبداعات الحب الأوروبية.

وتتكرر المحاولة في عصرنا لتوافر جملة من العوامل المفيدة في إثراء التجربة الإبداعية العربية لعلها ترقى إلى مستوى العالمية، ولعلها أيضاً تلبي حاجة المجتمع العربي في التعريف بحضارته وقيمه وإثبات ذاته[٣٣]. وربما يمكننا الحديث عن أعمال راقية سيكون لها تأثيرها في إدارة الحوار الثقافي مع الآخر في مستويات متعددة، ولنا أن نقف عند كتابات نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم والطيب صالح ومحمود درويش ونزار قباني وجبرا إبراهيم جبرا والطاهر وطار وأحلام مستغانمي والبياتي والسياب وأدونيس ونجيب الكيلاني ومحمد إقبال وناظم حكمت وإدوار سعيد، وعلي عقلة عرسان، وجابر عصفور، وعبد السلام المسدي... إلخ.

الهوامش والإحالات

١ - للأدب تعريفات كثيرة، بحسب وجهات نظر الدارسين من نفسانيين واجتماعيين ونقاد وفلاسفة وتربويين. ولعل أقرب تعريف لما نحن بصدد عرضه هو كونه تعبيرًا عن وجدان الذات المنفعلة بالأحداث، بغض النظر عن بنيته اللسانية وقالبه الفني. انظر حسين الواد، في تاريخ الأدب، ص٥٣ . أما عن وظيفته فقد لخصها د.طه حسين بقوله: «إن الإصلاح والتغيير وتحسين حال الشعوب، وترقية شؤون الإنسان تصدر عن الأدب، كما يصدر الضوء عن الشمس، وكما يصدر العبير عن الزهرة» انظر مجلة دارين، العدد ٠١، ص ٨١ وانظر احمد عثمان الأدب، اللغة والفضاء، كتاب الرياض، 1995,23 تودوروف، تصور الأدب.

٢ - ربما كان الأدب الماركسي من بين الآداب التي ادركت هذه القيمة على الصعيد النظري في العصر الحديث، من خلال المقولة ذائعة الصيت «الفنانون والأدباء هم مهندسو الشعوب».

ودون أن نلحق الحيف بالأدب العربي الذي بدأ ملتزما وهو كذلك بالرغم من ظهور بعض الاتجاهات، التي حاولت إهدار طاقته التعبيرية الإيجابية بمسوغات مذهبية بحتة بخاصة في الميدان الشعري.

٣ - مصطفى الحاج علي، مفهوم التنمية ومرتكزاتها في ضوء مشكلة التبعية، مقاربة تحليلية، المنطلق، عدد ٦٨/٦٩، ص ١٩.

٤ - نيجور روسين، الأدب المقارن والأنثروبولوجيا الثقافية، تر. عبد القادر بوزيدة، مجلة اللغة والأدب، الجزائر، عدد ٠٢، ص ١٧٢.

٥ - عبد المجيد حنون، محاولة لتحديد مفهوم الأدب المقارن، ضمن أعمال الملتقى الأول للمقارنين العرب - عنابة، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 1984، ص ٣٨. وانظر مجدي يوسف، التداخل الحضاري والاستقلال الفكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، 1993، ص٢٥ .

٦ - عطية عامر، دراسات في الأدب المقارن، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، 1989، ص ٤٤ و ٦١ وانظر تفصيلا أ.ل. رانيلا، الماضي المشترك بين العرب والغرب، أصول الآداب الشعبية الغربية، تر نبيلة إبراهيم، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٤١، 1999، ص ١٥، ٣٩، ٦٧، ٣٠١.

٧ - السيد العراقي، الأدب المقارن منهجا وتطبيقا، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، 1981، ص ١٨.

٨ - حفناوي بعلي، الأدب المقارن والتوجه نحو العولمة، الجسرة الثقافية، عدد ٥، سنة 2000، ص ٣٤.

٩ - انظر على سبيل التمثيل الأدب اليوناني القديم الذي مثل حضارة بعينها، ثم اخترق الحدود والآفاق شرقا وغربا واصبح تاثيره غير منكر في تكوين البنية الموضوعية للأدب القديم وفي العصور الوسطى، وفي بعض صور الأدب المعاصر، ليس فقط في الغرب، بل كذلك في الشرق. انظر علي عبد الواحد وافي، الأدب اليوناني القديم، دار المعارف، القاهرة، ط١، 1960، ص٥٧ .

١٠ - انظر بسط القول في فلسفة صدام الحضارات ونهاية التاريخ التي تبشر بهيمنة المركزية الغربية في فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، تر: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة، ط١، 1992، ص ٦٢ وما بعدها. وصاموئيل هانتنغتون، صدام الحضارات، تر: مركز الدراسات الاستراتيجية

بيروت، ط١، 1995، ص٢٠ وما بعدها، كما ينظر في سياق توصيف المشهد الثقافي الأدبي العربي الراهن، وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٠٧، 1996، ص ٢٠ ومابعدها.

١١ - جيمس الكورث، تصادم المجتمعات الغربية، نحو نظام عالمي جديد، الثقافة العالمية، الكويت، عدد ٧٧، سنة ١٣، 1996، ص ٠٧. وانظر الحوار الذي أجرته مجلة «المجلة» مع هنتنغتون، لندن، عدد ٨٩٦، أفريل 1997.

١٢ - Dictionnaire Larousse, Librairie Larousse, Paris 1983, P649.

١٣ - علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، بيروت 2000.

١٤ - محمد محفوظ، نقد المشروع الثقافي الغربي وطموحات العولمة، الكلمة ١٩، سنة 1998، ص ٥٦ وانظر بهذا الصدد محمد الجابري، الشأن الإنساني في عصر الخوصصة والعولمة، مجلة فكر ونقد، عدد ١٧، 1997، ص ٢٢.

١٥ - انظر التعريف المادي لمصطلح (mondialisation) في معجم لاروس، مكتبة لاروس، بارس، ط١، 1983 ص ٣٤٩.

١٦ - عبد المجيد مزيان، مفهوم الأمن الثقافي، الثقافة، عدد ٧٦، يوليو 1983، ص ١١. انظر مفهوم مصطلح «الكوزموبوليتية» أي المواطنة الكونية في ريمون طحان ودنيز بيطار طحان، وصية المقارن، البيان الكوزموبوليتي، الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، 1987، ص ١٤.

١٧ - عبد الهادي التازي، هل في استطاعة العولمة أن تهدر الهوية، المجلة الملكية، الرباط، 1997، ص٦٧.

١٨ - ناصر الدين الأسد، العولمة والهوية، مجلة الأكاديمية الملكية، ص ٥٨.

ربما افتقر أدبنا العربي منذ القديم إلى هذه الحوارية لأسباب موضوعية من خلال عمل الترجمة الذي لم يمس الإبداع الأدبي واقتصر على الجانب العلمي باستثناء ترجمة كتاب فن الشعر لأرسطو. انظر كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، تر: أحمد مستجير، مجلة العربي، عدد ٤٦٢، ماي 1997، ص ١٩٩.

١٩ - عماد الدين خليل، في منهج التعامل مع التراث، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد ١٩، 1999، ص ١٣٥.

٢٠ - أحمد صدقي التجاني، الإسلام والعلوم وكونية المعرفة العلمية، الرباط 1999، عدد ١٤٦/١٦.

٢١ - من المعلوم أن فرنسا رفضت التوقيع على الجزء الخاص بالمواد الثقافية في اتفاقية (GATT) معتبرة ذلك إهدارا للخصوصية الثقافية أمام المارد الأنجلوسكسوني على كل الشبكة المعلوماتية بنسبة ٨٨٪، وربما في هذا الموقف إيمان قوي بضرورة تمكين الآداب والقيم الإقليمية وتفعيلها بشكل قوي ومؤثر يضمن استمرارية الحضارات وتلاقحها من غير أن تزول الحواجز.

٢٢ - انظر بهذا الصدد مصطفى عبد الغني، المثقفون العرب من نظام الدولة إلى عصر العولمة، مجلة الجسرة الثقافية، العدد ٠٥، سنة 2000، ص ٤٤ وما بعدها.

٢٣ - أبان القرآن عن صور عدة للحوار الإلهي بدءًا بالنبي ومرورًا بالرسل وانتهاء بسائر عباده، كما نصت الكتب المقدسة على روح الحوار بالحسنى في مواضع متفرقة، منها ماورد في القرآن كقوله: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ العنكبوت/ ٤٦. وانظر في هذا السياق محمد حسين فضل الله، مستقبل الحوار الإسلامي، الكلمة، عدد ١٠، سنة 1996، ص ٧٧.

٢٤ - إن الحوار الفكري بين حضارة الإسلام

والحضارات الأخرى يجب أن ينطلق من نظرة تأسيسية تمثل توحيد أو تقريب وجهات النظر بين التيارات الفكرية في الخطاب العربي ذاته في كافة المستويات، فالخروج إلى دائرة الضوء يقتضي توحيد اللون، فإن لم يتسن ذلك فلا ضير أن تكون الألوان المتعددة واضحة المعالم، ولعله من المفيد الاسترشاد بالموقف العام للحضارة الإسلامية من قضايا الساعة كفلسطين ولبنان والبوسنة وموضوع الأقليات والمسألة اللغوية.

٢٥ - محمد محفوظ، تأملات في المشهد الثقافي العربي الراهن، الكلمة، عدد ١٠، سنة 1996، ص ٤٨ بتصرف.

٢٦ - روجيه غارودي، حوار الحضارات، ص٩. وانظر في شروط الحوار البناء صداق محمد الجبران، من أجل قواعد للحوار الإسلامي - الإسلامي، مجلة الكلمة، عدد ١٢، سنة 1996، ص ٩٢ وما بعدها.

٢٧ - محمد عابد الجابري، الشأن الإنساني في عصر الخصخصة والعولمة، من أجل إعلان عالمي لأخلاقيات العولمة والتنمية، فكر ونقد، مجلة ثقافية شهرية، الرباط، عدد ٠١، 1997، ص ٢٢.

٢٨ - محمد مهدي شمس الدين، الإسلام والغرب، الواقع القائم وآفاق المستقبل، الكلمة، عدد ١٦، سنة 1997، ص٥١.

٢٩ - ملخص ما ورد في مداخلة البابا شنودة حول الحوار الإسلامي المسيحي، ضمن المؤتمر التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣-١٦ يوليو 1997، بعنوان: الإسلام والغرب، الماضي والحاضر والمستقبل.

٣٠ - مجدي وهبة، الأدب المقارن، الشركة المصرية العالمية، لونجمان، القاهرة، ط١، 1980، ص ٥٠.

٣١ - عبد الرحمن شلش، القصة والرواية نقد وتحولات، الكلمة، عدد ١٥، سنة 1997، ص ١٦١.

٣٢ - انظر في هذا الإطار انتقال بعض نماذج الموروث الشعري العربي إلى الأدب الروسي في القرن التاسع عشر نتيجة احتكاك الأدباء الروس بآداب شعوب ما وراء النهرين والقوقاز التي تدين بالإسلام، فوزي عطية محمد، اللغة والترجمة ودورها الحضاري، ضمن اللغة مفتاح الحضارة، سلسلة الرياض، عدد ٠٣، 1994، ص ٨ وانظر تأثيرًا ابن حزم في ستندهال في كتاب: هذا هو الحب، تر: صوفي عبد الله، كتاب الهلال، القاهرة، عدد ٣٢٧، 1978، ص ٣٤.

٣٣ - حسام الخطيب، حول الأدب العربي وامتحان العالمية، المؤتمر الثاني للرابطة العربية للأدب المقارن المعرفة، عدد٢٩٥، 1985، ص ٣٩.

❖ ❖ ❖

العالم المعاصر في حوار أم صراع حضارات؟

د. علي نوح ❖

تقديم/ استهلال:

الحوار لغة العقل والعقلانية. لكن، أين هو موقع المجتمع الدولي المعاصر من العقل والعقلانية؟ وهل في إبادة شعبٍ ما أو تجويع وتشريد شعب آخر تحت مظلة الإرهاب أو امتلاك سلاح التدمير الشامل هو تجسيد للعقل والعقلانية والحوار؟ وإذا كانت الشعوب سابقاً أو الحضارات القديمة- المنقرضة والمتواصلة- تفرض حدودها بالغزو العسكري المباشر، فهل زالت عقلية كهذه، أم أن ظهور الشركات الاحتكارية والعابرة للقارات هو شكل آخر من أشكال الغزو أكثر بشاعة وعدوانية؟ وبالتالي، أي حوار وعقلانية ولغة القتل والهيمنة والابتزاز لخيرات الشعوب هي القائمة والمهيمنة؟.

(❖) د. علي نوح: باحث من سورية، له عدة مؤلفات في الفكر العربي الحديث.

إلاّ أنّه، وكما يبدو،فإن العالم مازالت تتحكم به قوتان متناقضتان، الخير والشر، العدل والظلم، الإنسانية والهمجية، علمًا أنّ قراءة تاريخ الشعوب، ربّما يُفصح عن استمرار هيمنة الغريزة والعدوان على الإنسان والإنسانية. وبالتالي، تبرز الدعوة للحرب أكثر ممّا تبرز الدعوة للسلم والعقلانية والحوار. لقد كُتب عن قابيل وقتله لأخيه هابيل منذ أقدم العصور، وكذلك يقتل الإنسان المعاصر في الغرب أو الشمال أخيه الإنسان في الشرق أو الجنوب، سواء بالقوة العسكرية أو الاقتصادية. ممّا يعني أن لغة العدوان والهمجية مازالت تحكم وتتحكم بالعالم، رغم وجود النزعة الإنسانية أحيانًا. وإلا تحوّل العالم إلى جحيم.

فالحديث عن حوار يطرح أهمية أرضية/ معايير لهذا الحوار، بمعنى، قانون ما/ شريعة ما، سواء أكانت أرضية أو سماوية، وهذا بدوره قد يطرح نفسه في مرحلتنا المعاصرة. بمعنى ماهو معيار الحوار، قيم السماء أم الأرض؟

لكن، قبل الشروع بطرح حوار الحضارات، لابدّ من البدء بما هو أسهل، ممثلاً بحوار داخلي أوّلاً، وثنائي ثانيًا، على اعتبار أنه يمكن إيجاد قواسم مشتركة على أرضية الحوار. ثم ماهي طبيعة هذا الحوار: أهي دينية، أم فكرية، أو، إيديولوجية/ اقتصادية؟ وهل العقل المطلق لديه القدرة على الخروج من الثوابت المطلقة؟ وهل العقل التابع لديه القدرة على الاستقلالية؟ إذن ثمة قيم ومفاهيم مُطلقة من ناحية، وتمركز حول الأنا/ الذات من ناحية ثانية، وربّما تبرز عقدة السادية من ناحية ثالثة.

رغم هذه الإشكالية أصبحنا نسمع الدعوة إلى حوار للحضارات، وربّما كان من أكثر الموضوعات المعاصرة إثارة. لكنّ، وكما يبدو، فإن طرحًا كهذا، ربما يطرح على بساط البحث العلمي مجموعة من التساؤلات، قد تشكل بدورها مجموعة من الفرضيات، قد تقود الباحث إلى البحث والدرس، وربّما يأتي في مقدّمة ذلك التساؤلات التالية: ماالمقصود بالحضارة؟ وماطبيعة الحضارة التي عرفتها البشرية؟ ثم ماعلاقة الحضارة بالثقافة أولاً، والهويّة ثانيًا؟ وهل الديانات المعروفة عالميًّا تشكل حضارات متكاملة؟ أم أن قيم العلم التجريبي والوضعي ترفض ذلك؟ وماقيمة حوار الحضارات مادام العالم يسير على طريق العولمة؟ أو النظام العالمي الأحادي الجانب؟ أم أن حوار الحضارات يجسّد مشروعًا مستقبليًّا يؤكد حتمية التعددية في النظام العالمي المعاصر؟ وهل في تاريخ البشرية مايؤكد حقيقة حوار الحضارات؟ وكيف يكون الحوار فاعلاً إذا كتب له الشروع؟ ثم مامعنى الحديث عن حوار

الحضارات في مرحلة يعيش العالم بين قطبين متناقضين- العولمة والأصولية؟ علمًا أن كل طرف يرفض الآخر رفضًا مطلقًا، بل يسير في اتجاه معاكس بمعنى أن العولمة التي ترغب في الهيمنة على العالم من خلال ترسيخ قيم المجتمع الاستهلاكي الأمريكي، تجد مايناقضها من خلال الأصولية، وماتطرحه من عودة إلى الماضي، أو التمركز حول الذات. وكيف يمكن للعالم أن يعيش دون حوار وتفاعل؟ وكيف يمكن أن نفسر حركية التبادل التجاري، والحوار السياسي عالميًا؟ وبالتالي، أيمكن الحديث عن تفرد حضاري، أم أن مسألة التفاعل تطرح نفسها كضرورة آنية ومستقبلية عبر الصيرورة التاريخية؟

إذن، مشروع حوار الحضارات يطرح مجموعة من التساؤلات المشروعة، يمكن بحثها عبر المحاور الآتية:

أولاً- معنى الحضارة.

ثانيًا- واقع العلاقات الحضارية بين الشعوب.

ثالثًا- مستقبل العلاقات الحوارية.

أولاً- معنى الحضارة:

مفهوم الحضارة ليس بجديد على اللسان العربي، وإنّما يدخل في حقل المفاهيم التراثية، فالحضارة عند العرب، هي الإقامة في الحضر. وبالتالي، هي تناقض للبادية وقيمها وأعرافها. بل هي مرحلة سامية من التطور الإنساني عبر مظاهر الرقي العلمي، والفني، والأدبي، والاجتماعي[1] وربّما جاء الفكر الخلدوني كي يعكس حقيقة هذه الرؤية. وبالتالي، كتب ابن خلدون فصلاً مُستقلاً بعنوان: (في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة)[2] لكن القارئ للفكر الخلدوني حول الحضارة، قد تستوقفه التصوّرات التالية:

أولاً، الحضارة هي التفنن في الترف من مأكل وملبس.

ثانيًا، زيادة في الاستهلاكية السلعية والقيمية.

ثالثًا، تقسيم في العمل.

رابعًا، تحمل التواصل التاريخاني، ممّا يعني وصل الماضي بالحاضر.

إلا أنّه، وكما يبدو، فإن الحضارة تحمل في باطنها بذرة موتها في الفكر الخلدوني، وربّما جاء السبب في نزوعها الاستهلاكي أولاً، وميل البشر إلى الكسل والتقاعس، والبعد عن الإنتاج والإنتاجية ثانيًا. وبالتالي، فالترف، ولاسيّما السلعي/ المادي يُذهبُ الملك[3] لكن الملك، لن يصنع أبدًا، وإنما هو في حل وترحال، وإذا غادر قومًا أو شعبًا، فإنما يحلّ في قوم أو شعب

آخر[٤] من هنا، يلحظ الباحث الحضارة في حلها وترحالها، وربّما زوالها. وإذا كُتب لشعب ما: العربيّ، الصينيّ، الهندي، الفارسي.... أن يسجل استمرارية تاريخية، فإن بعضهم الآخر، قد أصبح في ذمة التاريخ، بل تحول إلى ذاكرة تاريخية. فالحضارة في بواكيرها، قد تحمل رغبة الهيمنة على الآخر على اعتبارها لم تتخلص بعد من بدائيتها، وهذا بدوره قد يدفعها إلى الظلم والعدوان، مما يعني أنها قد شرعت بدفن ذاتها، على اعتبار الظلم مؤذن بخراب العمران، وفق التصور الخلدوني[٥]

عبر هذا السياق، يبدو للباحث، أن الحضارة، مازالت كما هي، في مفرزاتها وحقيقتها. وهذا بدوره قد يشكل باكورة معرفية في فهم الحضارة المعاصرة وآليتها وعملها ومستقبلها. وبالتالي، ليس غريبًا أن تظهر عدوانية بعض الشعوب أو الحضارات على شعوب وحضارات أخرى مادام الملك لن يتم أو يستمر إلاّ بالقوة. لكن، ماهو واقع الحال لو كان المُتحضّر أكثر عدوانية وتقنية وحربية؟ وهنا، يبدو أن منطق القوة سوف يفرض نفسه، وبأن لغة الحوار العقلانية سيطوّح بها.

وهكذا، يبدو للباحث أن العقل العربي قد ميز وبشكل واضح بين الحوار والحضارة، بحيث يبرز الآتي:

الحوار: يبدو حديث، نقاش/ جدل بين شخصين في موضوع ما[٦]

الحضارة: من الحضر بمعنى الانتقال من البادية والاستقرار في المدن[٧] وبالتالي،يتداخل ماهو لغوي مع ماهو مجتمعي أو فلسفي.

إلاّ أنّه، وكما يبدو، فإن العقل الإنساني المعاصر قد أصبح يفهم الكلمة/ المصطلح من مفهوم أشمل أو أوسع. وبالتالي، أصبح يجسّد حالة الارتقاء المعرفي والوجداني والقيمي. وهكذا، يتداخل المدني بالمعرفي. ممّا يعني ضرورة التمييز بين الحضاري والثقافي. علمًا أنّه قد أصبح يُفهم من الحضاري ماهو إنساني وعام وشامل يتداخل فيه المادي بالمعنوي، في حين يبدو الثقافي أنّه يمثل الخاص /المحلي/ الوطني[٨] وبالتالي، حوار الحضارات يجسد تفاعل ماهو عام بالعام والخاص معًا. لكن كيف الحال لو كان الخاص غير قادر حتى على الحوار مع ذاته[٩].

ثانيًا- واقع العلاقات الحضارية بين الشعوب:

ربّما مراجعة العلاقات الإنسانية بين الحضارات، قديمًا وحديثًا، قد يُفصح عن علاقات برغماتية أو قطبية واضحة المعالم، فهذه العلاقات قديمًا أخذت شكل القوة، بحيث رسمت الحدود، وقامت الحضارات، ثم زالت، على هذا الأساس.

وظلت المجتمعات الإنسانية لايعرف بعضها عن الآخر إلاّ القليل. من هنا برز للوجود مصطلح الشرق والغرب وحضارة عربية إسلامية،أو أوروبية، أو صينية، أو هندية، أو فارسية.... وظل الخاص يهيمن على العام، ضمن المسار التاريخي لهذه الشعوب، فالغرب لايعرف عن الحضارات الأخرى سوى اسمها، فهو لم يتعامل مع الحضارة الصينية، أو اليابانية، أو الهندية، أو الفارسية، وإنما أقام حضارته المادية/ التقنية، على أساس المركزية الأوروبية، ممثلة بالثقافة اليونانية، والفكر اليوناني، في العصر الوسيط، وتحديداً نحو ٦٠٠ ق.م [١٠] وظل الغرب ينظر إلى نفسه على أنه الأستاذ والملهم للشعوب الأخرى، بل الشعوب الأخرى، هي بموقع العدم والدونية المُطلقة [١١] وظلت أوروبا، والحضارة الأوروبية، والفكر الأوروبي هو المرجع الأساسي للفكر العربي المعاصر أولاً، والفكر الأمريكي المعاصر ثانياً. وبالتالي، تحولت أوروبا/ الثقافة الأوروبية إلى مَعْلَمْ ومعلّم للعرب أولاً، وأمريكا ثانياً، سواء أقرّينا بذلك أم لا [١٢].

لكن قراءة الواقع العالمي المعاصر تكشف عن الصراعات والتناقضات أكثر ممّا تكشف عن التوافق والتعاون، فالعالم الذي خاض حربين كونيتين خلال القرن الماضي (= القرن العشرين) إضافة إلى العشرات بل المئات من التناقضات والصراعات الإقليمية، هنا وهناك، مع الأخذ بالاعتبار، مرحلة الحرب الباردة بين العملاقين (= الاتحاد السوفياتي سابقاً+ أمريكا). لكنّ زوال الاتحاد السوفياتي عن الخارطة العالمية جعل الصراع يأخذ شكلاً جديداً عندما تحولت أمريكا إلى قطب أحادي يتحكم في العالم عبر ممارساته، سواء في الخليج العربي أو افغانستان. وهكذا، تبدو مسألة الصراعات والتناقضات مازالت قائمة، وإن أخذت شكلاً جديداً، ممّا يعني إمكانية تفجير الحروب، هنا وهناك. وبالتالي، فأي حوار يمكن الحديث عنه؟ أهو حوار العقل والعقلانية أم حوار القنابل والصواريخ؟ إذن، العالم يشهد تناقضات وصراعات، بعضها واضح ومعلن، وبعضها الآخر مستتر. وبالتالي، ثمة تناقض بين الصين وروسيا، وآخر بين أمريكا واليابان، وثالث بين أوروبا وأمريكا، وإن لم يكن واضح المعالم بعد، ورابع بين أوروبا وأمريكا من ناحية، ومجموعة البلدان الإسلامية/ النامية بعد أحداث ١١ أيلول عام ٢٠٠١ في أمريكا. وهذه التناقضات ربّما أخذت شكلاً اقتصاديّاً وسياسيّاً أكثر ممّا هي تناقضات حضارية وعقلانية. رغم ذلك يمكن الحديث عن نماذج أخرى من التناقضات والصراعات، ربّما بعضها أخذ صورة التناقض بين فقراء وأغنياء على أساس

توزيع الثروة عالميًا، مازال يأخذ الشكل الآتي:[13]

٨١٪ من سكان العالم لايملكون إلاّ ٣٥,١٪ من الثروة.

و ٢٠٪ من سكان العالم يحصلون على ٨٢,٧٪ من الثروة العالمية.

وثمة صراع آخر، ربما أخذ شكلاً فكريًا يتجسد بالصراع بين الأصوليين والعلمانيين (=الدول الإسلامية والاتحاد السوفياتي سابقًا/ كوبا... وربّما أخذ شكل تناقض وصراع بين أديان وثقافات دينية.[14] كما أن مسألة الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية، قد سجلت تراجعًا، وربّما زوالاًمؤقتًا. لكنها قد تفصح عن ذاتها بشكل آخر من خلال الحركات الاجتماعية المناقضة لسياسة العولمة، سواء في أوروبا أو أمريكا. وبالتالي، تكون الاشتراكية التي أعلنت تراجعها ونكوصها في مكان ما من العالم، قد سجلت نجاحًا جديدًا في مكان آخر، عبر حركات وتحركات مجتمعية (= في أوروبا وأمريكا). رغم أن هذه النجاحات مازالت خجولة ولم تصل بعد إلى الدرجة المطلوبة.

إذن، ثمة صراعات عالمية عبر أشكال وصيغ عدة، وهي إن دلت على شيء، فإنما مفادها: بعدنا عن الحوار والعقلانية. إذن، مامعنى الدعوة إلى حوار الحضارات كما راحت تطلقها بعض الدول/ الشخصيات الدولية (= إيران/ محمد خاتمي- الرئيس الإيراني الحالي) علمًا أن دعوة كهذه، تعود بجذورها إلى المفكر الفرنسي المعروف (غارودي) وفيها يحذر من هيمنة غربية على العالم. لكن دعوة الرئيس خاتمي تظل في مضمونها تحمل المؤشرات التالية:

أوّلاً، شعور إيران بالعزلة الدولية نتيجة السياسة الأمريكية المُطبقة بحقها منذ وصول الإسلاميين إلى السلطة فيها، ثم رغبة إيران في الخروج من هذه العزلة.

ثانيًا، شعور إيران الداخلي/ الباطني أنها دولة/ حضارة عريقة: بثقافتها، وشعبها، وطاقاتها. وبالتالي، من حقها أن تطرح نفسها بموقع الند للآخر.

وهكذا، تبدو إيران بموقع الراغب في الحوار. لكن من موقع الضعيف والمغلوب على أمره. وهذا بدوره، ربّما يقود إلى السؤال التالي: أي حوار في ظل غياب التعادل بين القوى؟ علمًا أن الحوار يفترض التكافؤ بين الأطراف.[15]

أما عن موقف أمريكا، فإنما يجسّد الجديد المتجدد، فأمريكا التي عملت في السر والعلانية على زعامة العالم، ربّما أدركت في المرحلة الراهنة أنها أقرب ماتكون إلى هذه الزعامة من أية مرحلة مضت، ولاسيّما أن ما كان يعرف بـ (حائط برلين قد أصبح في ذمة التاريخ

منذ ١٩٨٩م، وكذلك الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩١م. وبالتالي، كُتب الموت لما كان يعرف بعالم ثنائي القطب، أو الحرب الباردة، رغم أنّ الحرب، ربّما تكون مرشحة للظهور من جديد، إذا مااستمرت أمريكا في جبروتها وطغيانها على اعتبار روسيا وريثة الاتحاد السوفياتي مازالت تمتلك مخزونًا يمكن له أن يدمر أمريكا [١٦] يضاف إلى ذلك إمكانية بروز القطب الصيني، نظرًا لما تمتلك الصين من طاقة بشرية، وقوة صناعية، وثروات طبيعية، وقوة نووية أيضًا.

أمام هذا الواقع، خُيّل للأمريكان أنهم قد أصبحوا سادة العالم، وتصرفوا على هذا الأساس، رغم أنهم حاولوا التقدم إلى ذلك، بالمعطيات التالية:

أولاً، تصورهم للتاريخ على أنه حُسم من خلال نظرية - نهاية التاريخ - لـ (فوكويا ما)

ثانيًا، صراع الحضارات أمر واقع ومتوقع من خلال نظرية صراع الحضارات لـ (صامويل -ب- هنتجتون). لكن ماتبين بعد أحداث ١١ أيلول عام ٢٠٠١م أن هذا الصراع، هو صراع ثنائي، بمعنى أنه أمريكي من ناحية، وعربي إسلامي من ناحية أخرى. علمًا أن أمريكا أولاً، والغرب بشكل عام ثانيًا، هما المسؤولان عن ظهور الحركات الأصولية السياسية[١٧].

إذن، الواقع يُفصح عن بدء الصراع.

وبالتالي الحديث عن الحوار، إنما هو ضرب من الخيال عندما يُعلن الأقوى حربه المُعلنة تحت عنوان: (الحرب على الإرهاب).

لكنْ، ربّما يكون السؤال الأكثر مشروعية هو: كيف يمكن التفكير أو الحديث عن حوار في ظل مركزية عالمية ما، سواء أكانت أوروبية في مرحلة مابين الحربين العالميتين، أو أمريكية في مرحلة مابعد الحرب العالمية الثانية، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا أن القانون يضعه الأقوياء لحماية أنفسهم.

أمام هذه المعطيات، شهد العالم مركزية أوروبية، كان منطلقها: استمرارية تاريخية، تمتد من اليونان القديمة ثم روما إلى القرون الوسطى الاقطاعية، ثم الرأسمالية المعاصرة [١٨] واحتلال مجموعة من بلدان العالم الثالث، ولاسيّما العربية. في مرحلة مابين الحربين، تحت مظلة سياسة الانتداب الدولية التي شرعها المنتصر لنفسه. وربّما مازالت رواسب هذه المرحلة ممثلة في استمرار احتلال إسبانيا لبعض المدن المغربية (= سبتة ومليلة) أو بعض الجزر المغربية (=احتلال مؤقت وآني لجزيرة ليلى خلال شهر تموز عام ٢٠٠٢م).

لكنْ، يبدو أنّ العالم ماكاد يودع مركزية ما (=أوروبية) حتى استقبل وريثها الشرعي (=أمريكية). وإذا كانت أمريكا قد استمدت

فكرها- بكل أنواعه- من أوروبا والثقافة الأوروبية. علمًا أن الأمريكيين المعاصرين هم أوروبيون في الأصل، وتاريخهم في أمريكا يبدأ بالعنف، بحيث أبادوا الهنود كي يحلو محلهم، وبالتالي، تحولوا إلى قادة أمريكا، كي يتحولوا فيما بعد إلى قادة العالم، عبر ما أسموه- النظام العالمي الجديد- بحيث انطلقت شرارته الأولى، ممثلة بحرب الخليج، وتصريح الرئيس الأمريكي آنذاك بقوله: (إنما حرب الخليج كانت المحك الأول لنظام عالمي جديد)(١٩).

وبالتالي، النظام العالمي الجديد هو في حقيقته: هيمنة أمريكية بغطاء دولي(٢٠).

لكنْ، ربّما كانت السمة الأساس لهذا النظام هو: اعتماد العنف/ الإرهاب، وتصدير قيمه على حساب قيم الإنسانية والتاريخ والشعوب. وحركات المقاومة للاحتلال والتي اكتسبت شرعية دولية منذ نصف قَرن كما هو الحال في فلسطين وضعت عند الأمريكيين في قائمة الإرهاب، مما يعني أن تقوم أمريكا نفسها بسحق الفلسطينيين تحت مظلة الإرهاب، وبالتالي، تحويل الغزاة الصهاينة إلى سكان أصليين ومنظّرين للقيم الأخلاقية والإنسانية.

أمام ماتقدم من معطيات يمكن طرح الآتي: أي حوار في ظل هيمنة أحادية ظالمة عكست القيم وداستها بنعالها؟ وأي حوار إذا كان سيد البيت الأبيض يرى في نفسه العالم والقانون الدولي؟ وبالتالي، سيحكم على بلد بالإرهاب، وعلى بلد آخر بعدم تطبيق قوانين الشرعية الدولية بغية إعلان الحرب عليه.

إذن، ثمة تناقض بين الواقع الدولي ممثلاً بـ (نظام عالمي أحادي). وفكرة الحوار بحيث تفترض التوازن، والتعددية، واحترام رأي الآخر. وبالتالي، فإن فكرة الحوار لن ترى النور مالم يكتب للعالم قيام نظام متعدد الأقطاب، تأخذ فيه الشعوب والحضارات الأخرى، سواء أكانت روسية، أو صينية، أو هندية أو فارسية، أو عربية وإسلامية دورها الفاعل ضمن جغرافيتها الطبيعية والبشرية.

لكنْ، مايجب أن يُفهم، هو أن الحضارة نتاج كوني شامل ومتكامل. وحضارة مجتمع ما، ليست مُنفصلة عن حضارات الشعوب الأخرى، فهي (=الحضارة) في تأثر وتأثير متبادلين، بل في تفاعل خلاق مع الشعوب والحضارات الأخرى.

عبر هذا السياق، تبرز الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، قد استفادت أو وظفت النتاج الناتج للحضارات الأخرى: فارسية، هندية، يونانية.... ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا أن الأرقام الحسابية العربية مدينة للحضارات الهندية، وربما مازال اسم علم الحساب

حتى الآن في الأوساط الشعبية (=الهندي). بل إنّ بناة الحضارة العربية الإسلامية القروسطوية من شعوب مختلفة: (الفارابي تـ ٣٣٩هـ، وابن سينا تـ ٤٢٨هـ [٢١]).

وماقيل عن الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، يمكن أن يقال عن الحضارة الأوروبية المعاصرة، فهذه الأخيرة مدينة في وجودها للحضارة العربية الإسلامية، فالعديد من الكلمات الأوروبية، ولاسيّما مايرتبط بالعادات، أو المأكل [٢٢]. وظل ابن سينا معلّمًا للغرب قرابة ٧٠٠ سنة[٢٣].

إذن، حضارة الغرب الحديثة لاتنفصل عن الحضارة العربية الإسلامية. يضاف إلى ذلك، أنّ الحضارة العربية عادت كي تشكل المرجعية الأساس لرواد عصر النهضة، ولاسيّما الطهطاوي تـ ١٨٧٣م.

إذن، الحضارة دائمة الحل والترحال، وهي تفرض ذاتها على الشعوب، ومازالت هذه الشعوب بموقع الضعيف والمتخلف.

ثالثًا- مستقبل العلاقات الحوارية:

فكرة حوار الحضارات، تجسّد موقفًا إنسانيًّا وعقلانيًّا متقدمًا. إلاّ أنّه، وكما يجب أن يُفهم، فإن الحوار كي يكون ناجعًا وفاعلاً، فلابدّ من توفر أسس ومرتكزات للحوار أوّلاً، ومن ثم تحديد آلية الحوار ثانيًا، والأهداف المنشودة ثالثًا. وبالتالي، يمكن القول: إنّه لابدّ من مؤتمر تحضيري توكل إليه مهمة كهذه، وإلاّ ستظل مسألة الحوار مسألة اقتراح. فالشعوب تتبادل الحوار السياسي والاقتصادي عبر ممثليها بدافع الحاجة والضرورة الواقعية.

إلاّ أنّه، وكما يبدو، فإن حوار الحضارات سيكون أكثر فاعلية وشمولية على اعتباره يحقق حوارًا أشملَ وأوسعَ، وعلى المستويات كافّة، وسوف يقود إلى فهم الآخر بعيدًا عن العنف. لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: كيف يمكن لمجتمعات لم تعرف عبر تاريخها إلاّ العنف والإرهاب الحوار والعقلانية؟ ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا، أنّ مرحلة الحرب الباردة، ماكادت أن تشرف على الغروب حتى أدهشت العالم بأحادية النظام العالمي وعسكريته. وبالتالي، فالحرب مازالت قائمة، وماقيل عن حوار حضارات، إنّما يفصح عن تصورات على غاية الأهمية من حيث هي:

أوّلاً، حاجة الشعوب البشرية المعاصرة إلى تعددية عالمية بحق.

ثانيًا، إدراك النظام العالمي الأحادي أنه عاجز عن الاستمرار في أحاديته. وبالتالي، لابد من إقرار التعددية.

ثالثًا، رغبة الضعفاء في الدفاع عن ذاتهم عبر حوار الحضارات.

إذن، حوار الحضارة قد يكتب له النجاح

إذا تفاعلت رغبة الأقوياء مع الضعفاء على أرضية العدالة والعقلانية.

وحوار الحضارات ربّما يطرح إمكانية للحوار على أرضية دينية، بمعنى حوار الأديان. ولاسيّما أن الدين عريق في وجوديته، ويكتسب سمة الاستمرارية في النفس الإنسانية. وبالتالي، فمن الأجدر الإقرار بأنه قد أسهم عبر تاريخه في تحضّر الإنسان أحيانًا[٣٤] وبالتالي، لابد من الإقرار بأهمية الدين/ الأديان في بناء الحضارات الإنسانية في مرحلة تاريخية ما. لكن الأديان تعددت، ولكل دين ذاتيّته/ هويّته، رغم ماقيل أو يقال عن تاريخانية دينية، ممّا يعني أن تعدد الأديان: إسلام، مسيحية، يهودية.... سيؤدي إلى طرح تعددية حضارية على المستوى الديني بحيث نجد حضارة إسلامية، وثانية مسيحية، وثالثة بوذية.....

إلا أنّه، وكما يبدو، فإن الأديان لم تعد الوحيدة في الساحة الدولية، وإنّما ثمة اتجاهات أخرى: القومي، والعلماني.... وهذا بدوره، ربّما قاد إلى ضرورة طرح الحوار، وعلى مستويات عدة: إسلامي مسيحي، إسلامي قومي.... يضاف إلى ذلك، أن قيم العصر العلمية والعلمانية، ربما أحدثت شرخًا في البناء المعرفي للإنسان، ممّا يستوجب إعادة النظر في المسألة عبر ماأطلق عليه: التراث وتحديات العصر. بل التوزع الديني للشعوب لم يعد واضح المعالم، بحيث تعددت الأديان والمذاهب داخل جسد الدولة الواحدة. وبالتالي فإن الإقرار بأولوية المذهب الديني في التنظيم المجتمعي، ربّما يقود إلى حرب/ حروب طائفية/ مذهبية.

إذن، ثمة تداخلات/ تفاعلات، داخلية وخارجية. ممّا يعني أن الحوار يجب أن يكون عامًا وشاملاً بغية ترسيخ العقلانية.

وأما بخصوص الموقف الإسلامي، ولاسيّما الإسلام السياسي/ الأصولي من الحضارة المعاصرة، فهو يتجسّد بالرفض، فهذه الحضارة، إنّما هي تجسيد للكفر بحد ذاته[٣٥] بل هي تعبير عن الجاهلية بحد ذاتها، وربّما تأكد ذلك من خلال أمرين أساسيين وهما:

الأول، استمرار سياسة الهيمنة على العالم.

الثاني، صراع داخلي في حضارة الآخر، يكشف عن النوازع المادية التي تتحكم بالأفراد والجماعات[٣٦]

إذن، ثمة مواقف متناقضة، وربما بشكل مطلق، فأمريكا تعتبر الإسلاميين (الحركات الإسلامية هي الإرهاب، ممّا يعني ضرورة الحرب عليها بغية الخلاص منها. يضاف إلى ذلك، موقف الحركات الإسلامية، ربّما كان أكثر تصلبًا من

أمريكا. وبالتالي، كيف نقرأ الواقع الآني للعالم أهو قادم على حرب أم حوار؟ وإذا كانت أمريكا في نظر الإسلاميين تكشف عن الشر والجريمة والجنوح الأخلاقي، فإن الإسلاميين في نظر أمريكا هم: الشر، والإرهاب الذي يجب الخلاص منه.

وهكذا، تبدو التناقضات أكثر عمقًا وتجذرًا، بل في اتساع وشمولية أكثر، وبالتالي ربّما تفصح عن استعداد للحرب أكثر ممّا تُفصح عن استعداد للسلم والحوار والتعايش الدولي. وبالتالي، فإن ثمة مؤشرات واضحة المعالم حول قطيعة سياسية واقتصادية ومعرفية بين الشعوب والحضارات، وربّما كان الاستعداد للحرب أكبر من الاستعداد للسلم والحوار. وهذا بدوره، قد يطرح علينا كمجتمعات معاصرة ضرورة أن نبدأ من حيث يجب أن نبدأ، بمعنى زيادة التفاعل والتواصل الدولي عبر القنوات الاقتصادية والسياسية والثقافية بغية أن يعرف كل منا الآخر، كي نتمكن من الحوار.

وبالتالي، الدعوة كان يجب أن تنطلق من التواصل والتفاعل والمثاقفة بين الشعوب والحضارات ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا المقولة القائلة: (من جهل شيئًا عاداه) إذن، كيف سيجتمع الجهل، والعداء، والحوار؟

وهكذا، تبرز أمام الباحث أهمية أن تأخذ المنظمات/ الهيئات الدولية، ولاسيّما المنظمة العالمية للثقافة والعلوم ((اليونسكو)) دورها الريادي والفاعل في التواصل/ والتفاعل/ والتثاقف، بين الشعوب والحضارات. علمًا أنّ قراءة التجربة الإنسانية، قد تكشف عن أمر آخر وهو: الحاجة وأهميتها في التواصل والتفاعل[٢٧].

لكن، وكما يبدو، فإن المركزية مازالت تفعل فعلها، فأمريكا أولاً، وأوروبا ثانيًا (=المركزية الغربية) كانت ومازالت ترى نفسها محور العالم المعاصر. وما فكرة العولمة أو سياستها إلاّ أكبر برهان على ذلك. وظلت شعوب الأرض بشكل عام تجهل الحضارة الصينية، أو اليابانية، أو الهندية..... ولاتتعامل معها إلاّ بقدر محدود. بل قوة العولمة وشدة فاعليتها، ربّما أفرزت الأصولية وموقفها المعروف بالتمركز والتقوقع حول الذات بغية الدفاع عن الهويّة في وجه الآخر.

إذن، نحن نعيش عصر العولمة والأصوليات في آن معًا. وبالتالي، نحن نسير باتجاه القطيعة المعرفية والثقافية أكثر مما نسير نحو الحوار والتفاعل، رغم ماقيل ويقال عن تحول العالم إلى قرية صغيرة بفعل ثورة المعلومات أو المعلوماتية.

وهكذا، يبدو مشروع حوار الحضارات، إذا كُتب له الوجود بالفعل، فربما لاينظر

إليه بمنظار واحد، وإنّما سيأخذ أشكالاً متباينة في الرؤية والهدف من حيث هو:

أولاً، على مستوى البلدان النامية: سوف يفصح عن رغبة البلدان في تأكيد ذاتها/ هويتها/ وجوديتها تجاه الآخر (=أمريكا/الغرب...) ومحاولة إثبات أنّها مجتمعات قادرة على العطاء الآني والمستقبلي، وبالتالي، يمكنها الدخول في العصر والعصرية.

ثانياً، على مستوى البلدان المتقدمة: ربّما يكشف الحوار عن رغبتين أساسيتين وهما:

الأولى، رغبة باطنية غير معلنة في تصدير إيديولوجيتها ممثلة بنظام العولمة.

الثانية، محاولتها طرح ذاتها على أنها تجسيد للعقلانية والمستقبلية الحضارية، وبالتالي، فما على الآخر إلاّ السير خلفها أو تقليدها في مشروعها الحضاري. ويظل مفهوم حوار الحضارات مفهوماً مستقبلياً نخبوياً إذا صح التعبير، ولاسيّما أنّ عدد الحضارات العالمية، الماضوية والآنية، أقل بكثير من عدد وتعداد الدول والشعوب الآنية، وبالتالي، يفضّل الدعوة إلى تفاعل وتواصل الشعوب والدول، كي يكون الحوار أكثر سعة وشمولية وإيجابية.

خاتمة:

ثمة مجموعة من الحقائق تطرح نفسها في خاتمة هذا البحث ممثلة بالآتي:

المجتمع الإنساني المعاصر، مازال يحمل رواسب البدائية والعدوانية، فهو بحاجة إلى العقلانية، ممثلة بحركة تنوير علمية وديمقراطية. فالمجتمعات الإنسانية المعاصرة مازالت تتجاذبها اعتبارات عديدة: دينية، اقتصادية، إيديولوجية... ومعاملة حضارة ما، لحضارة أخرى، أو مجتمع لآخر، تتحكم بها معايير الذاتية والشخصانية أكثر ممّا تتحكم بها العالمية والأممية، بل عجز المجتمعات المعاصرة في إنجاز معادلة التوازن بين العام والخاص، الأنا والآخر، الداخل والخارج. فالمجتمع المعاصر كما يطرح ذاته، هو مجتمع أحادي الجانب، ويحمل التناقض من حيث دعوته إلى ابتلاع العالم أولاً، أو تركه والتقوقع حول الذات ثانياً. وبالتالي، استحالة الحوار وبعده عن الأنظار. والحضارة إذ تجسّد الطموح نحو الكمال وعالم المُثل، فإنما تحمل في الوقت عينه بذور موتها، ولاسيّما عندما تجنح نحو الاستهلاك والعدوان. ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا أن العلاقات الدولية المعاصرة أكثر ميلاً نحو العنف والبراغماتية منها إلى العقلانية والمساواة، بحيث تتحكّم المسارات الاقتصادية والنفعية بالمسارات الأخرى. علماً أنّ ثمّة بعض المعطيات، قد تجعل من أمريكا والحضارة

الأمريكية في المرحلة المعاصرة زعيمة أحادية متفردة بالعالم رغم إمكانية بروز أقطاب أخرى: روسيا، الصين... يضاف إلى ذلك، إمكانية الحديث عن صراع حقيقي ثنائي القطب: (أمريكي- عربي إسلامي)- علمًا أنّ الحضارة الإنسانية في أي مكان، إنّما هي عملية تفاعل وتداخل في الحضارة الإنسانية كافّة. وتظل العلاقات الآنية بين الأمم والشعوب تأخذ شكلاً سياسيًّا، واقتصاديًّا نفعيًّا/ برغماتيًّا أكثر ممّا هي علاقات فكرية /ثقافية/ عقلانية. وبالتالي، لابدّ من تفعيل هذه العلاقات بغية مد الجسور نحو الثقافي والعقلاني.

وإذا كانت الأديان، قد أسهمت في مرحلة تاريخية ماضي بناء الصرح الحقيقي للحضارة الإنسانية، فإن فاعلية كهذه، ربّما تراجعت بفعل ماهو إيديولوجي أو علماني. وربّما التناقضات الآنية بين أمريكا والإسلاميين خير برهان على ذلك. وربّما قادت هذه التناقضات والصراعات إلى المزيد من الخسائر المادية والمعنوية. وبالتالي، يبدو الحوار مستحيلاً. إذن، العالم يسير في اتجاهين متناقضين، وإذا كان بعضهم يسير نحو العولمة، وجعل العالم قرية صغيرة تعيش وفق رغباته وأهوائه، فإنّ بعضهم الآخر يزداد تقوقعًا حول ذاته بغية استمرار وجوديته. ممّا يعني زيادة التناقضات التي ربّما قادت إلى الحروب والصراعات.

وأخيرًا يمكن القول: إنّ فكرة الحضارة رغم مشروعيتها وأهميتها وقيمتها الأخلاقية والإنسانية تظل رؤية في العام الشامل أكثر ممّا هي رؤية للواقع والآني. بل إذا كانت الحضارة الواحدة غير قادرة في التصالح مع ذاتها، فكيف تتصالح مع الآخر؟ وهنا يجب ألاّ يُفهم أن رؤية كهذه هي دعوة للتقاعس والتشاؤم، وإنّما هي رؤية واقعية معطياتها، الواقع المعاصر ومفرزاته. وبالتالي، لابدّ من العمل ضمن الآني:

أولاً، تفعيل دور المنظمات الدولية، ولاسيّما الثقافية منها.

ثانيًا، ضرورة التمييز بين الثابت والمتحول، ولاسيّما على مستوى القضايا الجوهرية: حق الشعوب في استعادة أرضها وحريتها.

ثالثًا، أهمية قيام نظام عالمي جديد متعدد الأقطاب بدلاً من الأحادية والمركزية.

رابعًا، أهمية الحوار مع الذات قبل الآخر، أو الصراحة والعلنية والتسامح مع الذات قبل الحديث عن حوار مع الآخر.

خامسًا، أهمية التربية الديمقراطية والعقلانية كمقدّمة لقبول الآخر والحوار معه.

مراجع وهوامش

١- را: المُعجم الوسيط، ج١، ط٢، بيروت، دار أمواج ١٩٨٧، ص١/١٨١.

٢- را: ابن خلدون، المُقدمة، بيروت، دار القلم ١٩٧٨، ص١٧٢.

٣- را: ن، م ص١٤٠.

٤- را: ن، م، ص١٤٥.

٥- را: ن، م، ص٢٩، ٢٨٦.

٦- را: المُعجم الوسيط، ص١/٢٠٥.

٧- را: ن، م، ص١/١٨١.

٨- را: معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، الكويت، عالم المعرفة، العدد ١١٥، لعام ١٩٨٧.

٩- تتجسّد هذه القضية في استحالة أو صعوبة الحوار بين الجماعات الدينية داخل الدين الواحد، أو بين السلطة و المعارضة، أو بين الأنظمة العربية الحاكمة.

را: جورج قرم: (نحن والغرب وحالة انفصام الشخصية)، ضمن مؤلّف: الإسلام والغرب، الكويت، كتاب العربي، العدد ٤٩ لعام ٢٠٠٢، ص١٩٢.

١٠- فالغرب على سبيل المثال قرأ ابن رشد وتعامل معه في بداية عصر النهضة الأوروبية، ليس حُبّا بابن رشد، وإنّما كي يأخذ عنه أرسطو، وفكر أرسطو، وبالتالي، سيكون ابن رشد الوسيلة للوصول إلى غاية وليس غاية بحد ذاته.

١١- يتضح هذا الأمر عندما يتحدث المستشرق الفرنسي رينان عن الفلسفة، ولاسيّما الفلسفة العربية، فهو (=الغرب) لايقرّ بحقيقة فلسفة عربية، وإنّما هناك فلسفة يونانية تمتْ ترجمتها إلى العربية.

را: سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دمشق، مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر ١٩٨٢، ص٢٧١.

١٢- لقد جسّدت الداروينية الأساس في الدراسات النفسية المعاصرة في أمريكا، وظل ديكارت وروسو.... أئمة الفكر العربي المعاصر، سواء من حيث منهج البحث، أو مادته الفكرية والمعرفية.

١٢- را: محمود دويدار: (العولمة مقولة أم مقولة إيديولوجية) دمشق، مجلة دراسات استراتيجية، العدد ٤، السنة ٣، لعام ٢٠٠٢، ص٣٣.

١٤- قام الطالبان في افغانستان أيام حكمهم/ قبل ١١ أيلول ٢٠٠١م بتحطيم الهياكل والآثار الفنية التابعة للبوذية... على اعتبارها (=الهياكل) تجسّد مرحلة الكفر والإلحاد على حد زعمهم، رغم تدخل المجتمع الدولي سلميًا، لكنْ دون جدوى.

١٥- را: أحمد برقاوي: (منطق العلاقة بين الحضارات): العدد السابق من مجلة دراسات استراتيجية، ص١١٨.

١٦- هذا المخزون يقدر بـ ٢٠ ألف رأس نووي.

را: سليمان إبراهيم العسكري: (ماذا يتبقى من نظرية صراع الحضارات) ضمن كتاب بعنوان: الإسلام والغرب، الكويت، كتاب العربي ٤٩ لعام ٢٠٠٢، ص١٠٦.

١٧- را: جورج قرم، بحث بعنوان: (نحن والغرب وحالة انفصام الشخصية) ضمن كتاب الإسلام والغرب، ص١٩٦.

١٨- را: سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، بيروت، معهد الإنماء ١٩٨٦، ص٩٠.

١٩- نقـلاً عن علي هلال الدين، ضـمن بحث بعنوان: (النظام العالمي الجديد الواقع الراهن واحتمالات المستقبل)، الكويت، عالم الفكر، العدد ٢٣ لعام ١٩٩٥، ص١٢.

٢٠- را: حسنين توفيق إبراهيم: (النظام الدولي الجديد في الفكر العربي) مرجع سابق، ص٥٤.

٢١- زيغريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ط٢، ترجمة فاروق بيضون+ كمال دسوقي، م: مارون عيسى الخوري، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٦٩، ص١٢.

٢٢- را: ن، م، ص١٨.

٢٣- را: ن، م، ص٢٩.

٢٤- را: الإسلام الأول جسّد نهضة حقيقية في حياة العرب، ولاسيّما على مستوى وحدتهم القومية، بل حاجتهم الأساسية للتغيير المجتمعي.

را: حسين مروة وآخرين، دراسات في الإسلام، ط٤، بيروت، دار الفارابي ١٩٨٧، ص١١و ٧٦.

٢٥- هذا ما أكدته دراسة/ محاضرة لـ رضوان السيد، بعنوان: حوار الحضارات لدى المثقفين العرب ضمن فعاليات معرض الكتاب في مكتبة الأسد بدمشق لعام ١٩٩٩.

را: رضوان السيد: (حوار الحضارات لدى المثقفين العرب)، دمشق، صحيفة المناضل، العدد ٣٣٢، تاريخ ١٧/١١/١٩٩٩، ص٢.

٢٦- ربّما تصور كهذا، قد يفصح عنه ماتمّ خلال أحداث أيلول عام ٢٠٠١ في أمريكا عندما تم تفجير برجي التجارة العالميين، والتساؤلات التي تطرح حولهما، بمعنى: العملية داخلية أم خارجية؟ وهل يمكن لها أن تتمّ لولا مساعدة الداخل لها؟ وماعلاقة حركة معارضة العولمة بذلك؟ ومن هو الرابح الأخير من العملية- العرب المسلمون أم عدوهم التاريخي ممثلاً بالحركة الصهيونية؟ وبالتالي، لماذا لاتكون الحركة الصهيونية وراء العملية؟ ولاسيّما أننا نشهد كيف وظفتها لصالحها خير توظيف.

٢٧- حاجة العرب إلى الطب والفلسفة في العصر الوسيط دفعهم إلى ترجمة مؤلفات اليونان والأخذ بما تحتويه، يضاف إلى ذلك، حاجة العرب للتعامل مع السلاح السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية دفع بعض السكان العرب إلى تعلم اللغة الروسية وقراءة الفكر الروسي، ولاسيّما الأدبي منه.

❖ ❖ ❖

١٠١

المسيح السوري وحوار الحضارات (*)

أسامة عجاج المهتار (**)

إننا نعيش في ظروف تاريخية خطيرة تحتشد فيها قوى العالم وتنتظم استعداداً للقاء حضاري لانعرف بعد هل سيكون حواراً للحضارات، أم صراعاً فيما بينها. ولكننا، وفي كلتا الحالتين، معنيون بهذا اللقاء حواراً كان أم صراعاً، فبلادنا مسرح أساسي من مسارحه، ونتائجه ستطال شعبنا سلماً أم حرباً، وحياة أم موتاً. نحن إذاً مسؤولون عن حسن الإعداد له. والمسؤولية شاملة تقع على عاتقنا دولة وأحزاباً ومؤسسات دينية ومدنية وجامعات وطلاباً ومثقفين، وتقع علينا بالتساوي سواء كنا مقيمين في الوطن أم بعيدين عنه بالجسد.

(*) محاضرة ألقيت في مكتبة الأسد في دمشق برعاية السيّدة الدكتورة نجوة قصّاب حسن وزيرة الثقافة السورية.

(**) أسامة عجاج المهتار: باحث مغترب يعيش في كندا منذ أكثر من ربع قرن لكنه ما زال مرتبطاً بوطنه الأم له عدد من الأبحاث.

أود البدء بمقدمة عن الإطار الذي أراه لما يسمى بحوار الحضارات، ومن ثم أقدم عرضًا لبعض ما ورد في كتاب المسيح السوري من شرح مقارن بين الشرق والغرب، كنموذج عن نتاج فكري سوري يمكن لنا التسلح به، ومن ثم مدخل لمقاربة هذا الموضوع ولدور المغتربين السوريين فيه.

حوار الحضارات:

لقد كُتب الكثير حول حوار الحضارات ولاسيما بعد أحداث الحادي عشر من شهر أيلول في الولايات المتحدة الأمريكية. ويقصد البعض بهذا التعبير حوارًا بين الشرق والغرب، في حين يقصد البعض الآخر حوارًا بين الإسلام والمسيحية. أما أنا فبودي التركيز على ما أراه خط التماس **الأساسي** في هذا الحوار ألا وهو مايعرف بـ «الكتاب المقدس»، أي التوراة والأناجيل، وعلى بحث الشكل الذي يفهم به الغرب هذا الكتاب.

مما لاشك فيه، أن «الكتاب المقدس» يشكل الأساس لمعتقدات الغرب الدينية بشكل عام، ولما يسمى بالحضارة اليهودية-المسيحية.

(Judeo - ChristianCivilisation)

فعنه تنبثق مدارس دينية وعقائد عنصرية وتيارات اجتماعية وتكتلات سياسية واقتصادية تجتمع كلها في النظرة إلى الحياة والكون، يبني عليها الغرب سلم قيمه المادية والنفسية ويحدد، بناء عليها، صداقاته وعداواته. أما سبب التركيز على كيفية فهم الغرب لـ «الكتاب المقدس»، فمرده إلى أن هذا الكتاب لم ينبع من وسط غربي بل هو نتاج بيئة بعيدة كل البعد عن الغرب. إنه نتاج بيئتنا نحن وفيه تأريخ لمرحلة من تاريخنا وعاداتنا وتقاليدنا. ومهما كان رأينا بمصداقية الرواية التاريخية التي ترد فيه، فإننا معنيون بالنتائج التي تقع علينا نتيجة إساءة قراءته أو إساءة تأويله.

أما إبراهيم متري رحباني، مؤلف كتاب المسيح السوري الذي نشر أول مانشر باللغة الإنجليزية في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٦، وأعيدت طباعته هناك سبع عشرة مرة بين العامين ١٩١٦ و١٩٣٧، فيقول «إنه لمن الصعب جدًا إن لم يكن مستحيلاً، أن يستوعب شعب ما، وبشكل كلي، أدبًا لم ينبثق من وسط حياته القومية. إن الإنجيل بوصفه مستودعًا للتجلي الإلهي لايعرف حدودًا جغرافية، وحقائقه الروحانية هي هدية من الله إلى الإنسان. أما كنص أدبي فإنه يشكل مادة مستوردة للعالم الغربي وتحديدًا إلى أمم العالم الأنغلوساكسوني. إن لغة الأناجيل والذهنية والتقاليد التي تشكل الإطار الحسي لروحانيتها والطابع الصوفي لهذا الإطار، قد نبعت من روحية قوم بعيدين كل

البعد عن أعراق الغرب وعن كل مايمتّ إلى حياتهم الأرضية بصلة»[١].

نحن إذًا حيال وضعية تاريخية تتكرر في أكثر من حقبة حيث يأخذ مجتمع مابدين نابع عن مجتمع غريب عنه لغة وثقافة، فيصل إليه «ذهَبُ الرسالة حاملاً معه من رمال بيتها الأصلي وغباره الشيء الكثير»[٢]، على حد تعبير رحباني.

إن العامل الديني هو من أهم العوامل التي تحرك المشاعر الإنسانية وتستفزها إلى حالات قصوى من الانفعالات. فإما أن يكون عامل محبة وتلاق وانفتاح، أو عامل حقد وفرقة وانغلاق. وما يقرر المحصلة النهائية في هذا الموضوع هو المعرفة: معرفة شعب بآخر وما إذا كانت نابعة عن «علاقة وثيقة وطويلة وحقيقية ومحبة»[٣]، أو سطحية وهشة قائمة على حرفية جامدة لاتأخذ البيئة الاجتماعية وخاصيتها بعين الاعتبار.

إلى أي مدى نجح الغرب عامة، والولايات المتحدة الأمريكية خاصة بفهم رسالة السيد المسيح؟ ونحن لا نسأل السؤال للمعرفة التي لاتفيد، بل للمعرفة التي ينتج عنها سياسات تحدد اتجاهنا كأمة تقترب من طاولة حوار الحضارات أو ساحة صراعها. وكي يبقى منطق الأحداث مترابطًا فلا نقع في مطب الانفعالات الناجمة سواء عن أحداث أيلول الماضي، أو حتى عن قيام إسرائيل وانجراف الولايات المتحدة الأمريكية الأعمى في دعمها، فإننا سنبحث عن الجواب على هذا السؤال بدءًا من مطلع القرن العشرين، ومن قِبَل سوري أمريكي اختصاصه اللاهوت عاصر تلك المرحلة وكتب عنها وحاول قدر جهده تقريب وجهات النظر حولها، هو إبراهيم متري رحباني. فمن هو إبراهيم متري رحباني وهل يصلح أن يكون مرجعًا لنا في بحثنا هذا؟

إبراهيم متري رحباني:

ولد إبراهيم متري رحباني في بلدة الشوير، جبل لبنان سنة ١٨٦٩، وانتقل مع العائلة إلى بلدة بتاتر، سنة ١٨٧٥. التحق بمدرسة البروتستانت في سوق الغرب سنة ١٨٨٦، حيث درس فيها لمدة ست سنوات وهناك تحول عن الأرثوذكسية إلى المذهب البروتستنتي. هاجر إلى أمريكا في سنة ١٨٩١ حيث ترأس تحرير صحيفة «كوكب أميركا» أول صحيفة عربية في الولايات المتحدة الأمريكية. عمل مبشرًا لمدة تزيد عن الأربعين عامًا في كنائس أميركيةاحتك

---

(١) رحباني، المسيح السوري، ص٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٣١.
(٣) المصدر نفسه، ص٦٩.

فيها بالعقل الأميركي عن كثب ووضع عدة كتب باللغة الإنكليزية- أهمها المسيح السوري- مقارنًا فيها بين أساليب التفكير والتعبير لدى الشرق والغرب ونقاط الالتقاء والافتراق بينهما وشرح الخلفية الثقافية والفكرية والاجتماعية السورية لقرائه من الغربيين. استمر رحباني في عمله هذا لحين وفاته عام ١٩٤٤. ويتجلى إنجازه هذا، عدا عن مئات العظات التي ألقاها طوال حياته كقس، في ستة من كتبه هي **رحلة بعيدة** سنة ١٩١٣، **المسيح السوري** سنة ١٩١٦، **أميركا أنقذي الشرق الأدنى** سنة ١٩١٨، **حكماء من الشرق ومن الغرب** سنة ١٩٢٣، **سبعة أيام مع الله** سنة ١٩٢٦، **والترجمات الخمس** ليسوع سنة ١٩٤٠. كان مندوب **الجمعيات السورية الأميركانية** إلى **مؤتمر الصلح في باريس** عام ١٩١٩. وكان من أوائل الذين نبهوا إلى الخطر الصهيوني عبر الكتابين اللذين نشرهما عامي ١٩١٨و ١٩٢٣ على التوالي.

إبراهيم متري رحباني إذًا هو مرجع صالح ليقدم لنا صورة موضوعية، ليس فقط عن ذهنية الغرب والكيفية التي تقبّل ويتقبّل بها المفاهيم المسيحية، بل لأن يقدم لنا أيضًا مقارنة عن الفوارق الاجتماعية والفكرية والكلامية بين السوري وبين الأنغلوساكسوني. فماذا يقول لنا رحباني عن هذه المسائل كلها؟

يبدأ رحباني من الفارق الأساسي بين الشرق وبين الغرب ألا وهو «أن حياة السوري هي دينية بالأساس»[٤]. فإرادة الله هي قانون الحياة في حين أن حياة الغربي تدور حول العمل والمصنع، وهو دائمًا يطلب معرفة قانون الطبيعة. وفيما يستسلم الشرقي لمشيئة الله، «فإن التوق الشديد إلى الحرية والحس الفردي هما من خصائص الأنغلوساكسوني»[٥].

يبدو الأنغلوساكسوني للشرقي وكأنه إنسان متعبد للعقل خال من العاطفة. في حين يبدو الشرقي للغربي كثير العاطفة، ودودًا أكثر مما يجب»[٦] ومن طبيعة الأنغلوساكسوني أن يتألم بصمت، وأن يقتل إذا اضطر لذلك دون أن يرف له جفن. إنه يأنف عن طلب الشفقة، وهو مقتنع، بسبب ميوله الجامحة وروحية الثبات لديه، أن باستطاعته الاهتمام بنفسه. أما الشرقي فإنه شخص يتعطش للعطف ويتوق بشكل علني وصريح إلى الرفقة، ويبحث عن المساعدة والدعم من الخارج[٧]. الشرقيون

(٤) المصدر نفسه، ص٦٩.
(٥) المصدر نفسه ص٥١.
(٦) المصدر نفسه ص٥٤.
(٧) المصدر نفسه، ص٥٩.

يتشاجرون كثيرًا ولكنهم قليلاً مايتقاتلون. يقول رحباني، أما الغربي فيلجأ إلى قبضته أو مسدسه بسرعة يقشعر لها بدن الشرقي»[٨].

إن إهمال الشرقي الجزئي للكثير من الحقائق تدفع الغربي إلى اعتباره بعيداً عن الصدق، (أبو الأكاذيب). وينظر الأنغلوساكسوني باستياء إلى كثرة الأشياء التي يقولها الشرقي دون أن يعنيها. أما الشرقي فإنه يشعر بالأسى لكثرة الأشياء التي يقصدها الغربي دون أن يقولها[٩]. ودفاعًا عن بني قومه، يوضح رحباني لقرائه الغربيين أن كلام الشرقي يعاني من نقص في الدقة الفكرية أكثر مما يعاني من جنوح أخلاقي. وعباراته غير الصحيحة هي نتيجة لا مبالاة، أكثر منها تعمدًا للغش، والمعبر عنها بالقول- معليش- وإذا كان يعتمد المبالغة في الحديث فليس ذلك بهدف الخداع بل ليبهر المستمع إليه[١٠]. وكيف يقرأ الغربي المؤمن التوراة؟ مع أن الجواب على هذا السؤال يتنوع بتنوع المذاهب الإنجيلية، فإن رحباني يقدم لنا نماذج مفيدة. فالبعض يؤمن إيمانًا مطلقًا بعصمة كل ماورد في الإنجيل حتى أن أحد المبشرين قال لرعيته أثناء شرحه لقول يسوع، «فإن أعثرتك عينك فاقلعها والقها عنك» بقوله: «إذا كنا حقًا مسيحيين علينا أن لا نتراجع عن إطاعة هذه الأوامر الصريحة التي ألزمنا بها المعلم.»[١١]

البعض الآخر يهزأ من بعض النصوص، كاعتبار من وصفهم رحباني بـ «المؤمنين العصريين أن الصلاة الربانية التي يرد فيها أعطنا خبزنا كفاف يومنا ماهي سوى توسل كسول.»[١٢] أما البعض الآخر فيقوم بتشريح النصوص حرفيًا وبجهل تام للخلفية التي قيلت فيها بحيث يصل إلى نتائج لاعلاقة لها إطلاقًا بالمراد منها في النص الأصلي. وهذا مادفع رحباني إلى التعليق بقوله «لو قارب أولئك الذين وضعوا العقيدة المسيحية الإنجيل من وجهة نظر النفسية الشرقية، ولو قرؤوا نصوصه من خلفية الحياة السورية، لما كان تعاملهم مع الكتابة المقدسة كتعامل القانوني مع القوانين التشريعية.»[١٣]

من كل ماتقدم نجد أن رحباني، أدرك منذ بدايات القرن العشرين، وبتعامله

(٨) المصدر نفسه، ص٧٠.
(٩) المصدر نفسه، ص٧٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص٧٨.
(١١) المصدر نفسه، ص٨٣.
(١٢) المصدر نفسه، ص١١٥.
(١٣) المصدر نفسه، ص٨٥.

اليومي كمبشر إنجيلي مع العقل الغربي أن هذا العقل ميّال إلى فهم الإنجيل بشكل مغلوط تنتج عنه استنتاجات خاطئة وتُبنى عليه عمارات من العقائد الدينية لاعلاقة لها البتة برسالة المسيح التي اختصرها رحباني بأنها تقوم على أخوة البشر وأبوة الله لهم أجمعين. لهذا قام رحباني بوضع كتاب المسيح السوري ليكون «دليلاً من الشرق يقدم لقراء الإنجيل من الغربيين نظرة حميمة إلى البيئة الفكرية والاجتماعية التي ولد فيها هذا العمل الأدبي المقدس.»(١٤)

بالطبع تصاعدت وتيرة هذا الفهم الخاطئ والتشويه مع بدايات الحركة الصهيونية في الولايات المتحدة الأميركية واستعمال الصهاينة منذ مطلع القرن العشرين للعديد من النصوص التوراتية لدعم مزاعمهم في أرض فلسطين، ما دفع رحباني إلى دحض هذه المزاعم، ومن وجهة نظر دينية بحتة، في فصل كامل من كتابه «أميركا أنقذي الشرق الأدنى»، والذي نشر عام ١٩١٨، فيكون بذلك من أوائل السوريين الذين تصدوا لهذه العقيدة العنصرية في عقر دارها.

حوار الحضارات/ صراع الحضارات،

المقاربة الأميركية/ الغربية..

بعد هذا العرض الموجز لبعض ماورد في المسيح السوري، لننظر كيف تتقدم الولايات المتحدة الأميركية من طاولة حوار الحضارات، أو من ساحة صراعها وتحديدًا بعد أحداث أيلول. تتقدم الولايات المتحدة كدولة عظمى تمثل مصالح مجتمعها وتصطف وراءها مؤسسات دينية وثقافية واجتماعية ناهيك عن آلتها العسكرية، مستعدة للدفاع عن رأيها بل لنصرته بالقوة إذا اقتضى الأمر، مهددة متوعدة بقولها «إما أن تكونوا معنا أو مع الإرهاب». وهي مستعدة للدفاع عن «مصالحها» وعن «قيمها» قصفًا وقتلاً، وعن حليفتها (إسرائيل) تمويلاً وتسليحًا ودعاية وحق نقض في مجلس الأمن، بغض النظر عن جرائم الإبادة التي ترتكبها أو ارتكبتها بحق السوريين سواء في الجنوب السوري فلسطين، أو في لبنان. إن (إسرائيل) بنظر المسيحية الأميركية الأصولية المؤثرة أبعد تأثيرًا في القرار السياسي الأميركي، دولة «شعب الله المختار» وفي قيامها تحقيق لنبوءات التوراة وتمهيد للمجيء الثاني للسيد المسيح». أما الغربي الأوروبي فيصطف وراء الولايات المتحدة حائرًا بين ولائه لها وقلقه من جموحها وخوفه على مصالحه من طغيانها.

.. ومقاربتنا نحن

فلنبدأ من ساح الصراع. ولاشك عندي أننا لانهابها. فعندنا من كرامتنا ومن بطولة

(١٤) المصدر نفسه، ص٢٥.

شعبنا مايوفر لنا إمكانية التصدي لأي عدوان أو احتلال متى تضافرت القوى واقتربت بثبات الموقف وبالحكمة السياسيين. أليس هذا ماحدث حين تضافرت قوى المقاومة اللبنانية بشتى فصائلها والتفاف دولتها وجيشها على موقفها المحق، وبدعم كامل ومطلق من الجمهورية العربية السورية فحررت الجنوب اللبناني؟

أما بالنسبة لطاولة الحوار فلابد من الاعتراف أنه ينقصنا الكثير كأمة وكعالم عربي. فهل نتقدم من طاولة الحوار هذه بنظرة واحدة إلى الكون والحياة والماوراء؟ هل نتقدم منها قائلين مع رحباني: «إننا شعب مؤمن بإله واحد هو إله المسيحيين دون أن يكون إلهًا مسيحيًا وإله المسلمين دون أن يكون إلهًا مسلمًا..»[١٥]؟ هل نتقدم منها كشعب واحد أم كبقايا من طوائف وعرقيات وكيانات؟ هل نتقدم منها محددين مصالحنا القومية ملتفين حولها مستعدين للدفاع عنها مدركين أنه ليس أسهل «من إحلال السلام العالمي إذا تنازلت بعض الشعوب عن حقها في الحياة وأننا لن نكون من هذا البعض»[١٦]. هل نتقدم منها متسلحين بمناراتنا الثقافية التي سطعت في الغرب، المهملة منها كإبراهيم متري رحباني، والمعروفة منها كجبران خليل جبران، وبعد أن نكون قد هيأنا إمكانياتنا الثقافية المعاصرة وخاصة تلك المتواجدة منها في دنيا الاغتراب والتي هي على خط تماس يومي مع الغرب، لننظمها في خطة دقيقة نقف فيها جنبًا إلى جنب مقيمين ومغتربين في معركة المصير الآتية؟

من أين نبدأ؟

بودي التركيز في هذا القسم من البحث على دور المغتربين السوريين فهم بنظري رأس جسر ثقافي بين سورية والغرب، ولنا في رحباني وجبران وسواهم الكثير من أعلام المغتربين في شتى المجالات خير دليل على مانقول. ومع أن للمغتربين في كافة المغتربات دورًا أساسيًا ليقوموا به فإنني سأركّز على أميركا الشمالية- كندا والولايات المتحدة الأميركية- وذلك لسببين: الأول أنني مطّلع على أوضاعها نتيجة إقامتي في كندا مايزيد على الربع قرن، والثاني أن صراع الحضارات، فيما إذا فشل الحوار، سينطلق منها وتحديدًا من الولايات المتحدة الأميركية. فما هو دورنا في هذا الصدد؟ للإجابة على هذا السؤال لابد من مراجعة سريعة تضعنا في الإطار التاريخي لعمل المغتربين السياسي في القرن العشرين انطلاقًا من برنامج

(١٥) رحباني، سبعة أيام مع الله، ص٢٤٠.
(١٦) أنطون سعادة، المحاضرات العشر.

العمل السياسي الذي قاده رحباني في نهاية الحرب العالمية الأولى. هذا البرنامج الذي حمله رحباني إلى مؤتمر الصلح في فرساي سنة ١٩١٩، بتفويض من الجمعيات والمنظمات السورية الأميركية، نصت أبرز بنوده على: استقلال سورية عن العثمانيين ووحدتها وعدم السماح بتقسيمها إلى كيانات؛ عدم السماح بوقوعها تحت الانتدابين البريطاني والفرنسي؛ إقامة نظام جمهوري فدرالي فيها عاصمته دمشق، مع مجالس تمثيلية في كل من جبل لبنان وفلسطين وحلب؛ عدم السماح بسلخ فلسطين عن سورية وإقامة دولة يهودية فيها[١٧].

أعتقد أن الجهد الذي بذله رحباني وزملاؤه في الجمعيات السورية الأميركية كان آخر جهد يبذل من ضمن خطة عمل سياسية لتنفيذ برنامج عمل واضح الأهداف يستند إلى نظرة وطنية سليمة. ويمكنني القول، إنه لم تقم منذ ذلك التاريخ أية محاولة شبيهة بمحاولة رحباني كما هي مدونة في كتابه أميركا أنقذي الشرق الأدنى. فبعد فشل ذلك المشروع، قسّمت سورية إلى دويلات وبعدها وقعت الحرب العالمية الثانية وقامت دولة إسرائيل. بعد ذلك وقعت الحروب العربية- الإسرائيلية، فاجتياح لبنان، فحروب الخليج، ومن ثم مسارات أوسلو فالانتفاضة الأخيرة، فأحداث الحادي عشر من أيلول.

في هذه المرحلة التاريخية كانت جالياتنا الاغترابية- سواء منها التي عملت من ضمن هويتها الكيانية الجديدة، كاللبنانية والسورية والفلسطينية والعراقية، أو تلك التي توجهت كجالية أو جاليات عربية- كانت دائمًا في موقع الدفاع عن النفس وعن الوطن الأم نتيجة الدعم السياسي والانحياز الإعلامي الفاضح إلى جانب إسرائيل. هذا الانحياز تجلى في هجوم اجتماعي مستمر على جالياتنا الاغترابية وصورة العرب بشكل عام، يتمثل بثلاثة أطر كلها بشع: العربي الإرهابي، والعربي راكب الجمل، والعربي أمير البترول، لتمتزج، بعد أحداث أيلول الأخيرة، في صورة فاقعة للعربي/ المسلم البشع بامتياز، والذي أسمه ابن لادن.

بالرغم من هذا كله، فإن جالياتنا تحارب على شتى الجبهات السياسية منها والإعلامية في سبيل درء الخطر عن أبنائها لاسيما بعد ١١ أيلول من جهة، ولدفع كل من الحكومتين الكندية والأميركية لتبني مواقف سياسية معتدلة حيال فلسطين، تنسجم على الأقل مع الثوابت المبدئية التي تؤديها هاتان الدولتان كالدستور الأساسي لكل منهما، وشرعة

(١٧) رحباني، من كتاب اميركا أنقذي الشرق الأدنى وبإيجاز في المسيح السوري ص١٦- ١٧.

حقوق الإنسان، ومقررات الأمم المتحدة. هل وصلنا في صراعنا هذا إلى المستوى المطلوب والذي نطمح إليه؟ لا. ولن أخوض هنا في الأسباب الداخلية كندية كانت أم أميركية للقصور الذي نعاني منه. ولكن بودي التركيز على ناحية واحدة تعنينا بشكل مشترك كمغتربين ومقيمين وأعني بها ناحية التواصل.

إن نجاح المؤسسة الإسرائيلية- وهذا تعبير استنبطناه في كندا والمقصود به إسرائيل والمنظمات الداعمة لها في الخارج- لايقوم فقط على قوة المنظمات الداعمة لإسرائيل في أميركا الشمالية، بل على التواصل الذي يقوم بين قطبي المؤسسة الإسرائيلية: إسرائيل والمنظمات الداعمة لها. بدون هذا التواصل بل التكامل في شتى الأصعدة الاقتصادية والإعلامية والمالية والأمنية والفنية والقضائية والتربوية، ماكان بالإمكان لهذه المؤسسة أن تلاقي النجاح الذي تلاقيه.

من جهتنا، هذا التواصل مفقود ولاغنى لنا عن قيامه. وللمساهمة في هذا المجهود أقول دعونا نبدأ بخطوات صغيرة بين الجمهورية العربية السورية وأميركا الشمالية مبتدئين بجرد للطاقات الموجودة وذات الخبرة ودعوتها للحوار والمشورة من ضمن اختصاصاتها. إننا لانحبذ فكرة **المؤتمرات الاغترابية العامة العريضة التي لايتناسب مردودها مع حجم الجهد المبذول فيها، بل نفضل فكرة اللقاءات المصغرة في حقل اختصاصات محددة تتلاقى في خطة عمل ديناميكية.**

إن العمل الثقافي هو من أفضل وسائل إقامة علاقات الصداقة بين الشعوب، ثروتنا الثقافية من الأكبر في العالم كله. ولقد أعطى المتحف الثقافي السوري الذي جال في كندا منذ فترة نتائج ممتازة في خلق صداقات لسورية هناك، فهذا مثل على نجاح تحقق، ولكنه لايكفي. فما من يوم يمر إلا ويكون هناك أكثر من بعثة إسرائيلية زائرة في كل من كندا أو الولايات المتحدة الأمريكية وفي شتى المجالات التجارية والثقافية والموسيقية والعسكرية والدبلوماسية والتربوية والجامعية. فكم بعثة نرى في السنة الواحدة من كيانات وطننا؟

الوفود الطلابية والشبابية هي قناة تواصل رائعة ولكنها بحاجة إلى دعم حكومي. البعثات الموسيقية والفنية والعلمية والسياحية كذلك. الأمثلة لاتحصى، وكلها أدوات نستعملها في حوارنا مع الآخر. ولكنها كلها يجب أن تنتظم حلقات تتشابك فيها المصالح التجارية والاقتصادية مع العلاقات الثقافية والأدبية، فيصبح الغرب مسرحًا لصداقات جديدة عوضًا أن يبقى قاعدة لعداء قائم على الجهل وسوء الفهم.

في كل ما سبق لاغنى عن التعاون مع المغتربين.فهم على خط التماس الحياتي الأول مع الغرب. فحياتهم الجديدة قائمة في بلاد الاغتراب، ولكن جذور العديدين منهم مازال مغروسة في أرض وطنها الأصلي. ولكن علينا بالإعداد، فمائدة الحوار قد مدّت والمدعوون قد بدؤوا بالتوافد، ومن الغرف المحيطة بطاولة الحوار نسمع ضوضاء سلاح يشحذ، فهل نحن على أهبة الاستعداد؟ هذا هو السؤال؟

لقد بدأنا حديثنا عن حوار الحضارات وقدمنا إبراهيم متري رحباني كسوري فهم فن الحوار الحضاري وشروطه وترك لنا العديد من العبر حوله، لاسيما في كتابه المسيح السوري. وانتهينا إلى التحديات القائمة أمامنا بعد قرن من رحباني والتي علينا مواجهتها معًا. نعم«إن فينا قوة لوفعلت لغيرت وجه التاريخ.» ولكن الشرط الأساسي هو في تحويل لو من أداة شرط إلى أداة فعل. والفعل هو فعل تحويل طاقاتنا من كامنة إلى فاعلة ومن ثم التواصل فيما بين قواها المقيمة والمغتربة في خطة عمل دقيقة ومحكمة نبني على أساسها صداقات جديدة تكون درعًا من دروع حماية الوطن. ولاشك عندنا أننا وبقيادة الرئيس الشاب الدكتور بشّار الأسد ستتحول إمكانياتنا كلها إلى أدوات فعل تحقق لأمتنا «اجمل انتصار لأعظم صبر في التاريخ.»

حول حوار الحضارات.

إن كلمة «حضارات» التي ترد سواء في مصطلح «حوار الحضارات» أو«صراع الحضارات» ما هي في الواقع سوى غلالة شفافة يراد بها ستر حقيقة أخرى ترجمتها «حوار الأديان» أو «الحرب الدينية.» وإذا كان الغرب ينأى عن التكلم بمثل هذه الصراحة، فإن بعض التصريحات كالتي أدلى بها رئيس الوزراء الإيطالي منذ فترة كانت صريحة بما فيه الكفاية لكي نفهم المراد.

فإذا كان المقصود بحوار الحضارات هو حوار الأديان، فأي حوار نريد؟ إن سبب امتناعي عن التركيز على حوار مسيحي - إسلامي بسيط جدًا. فليس كل الغرب مسيحي ولاكل الشرق مسلم. وإذا كان الحوار دينيًا، قام بين رجال دين أكفاء من الشرق ومن الغرب وشارك به رجال دين سوريون وعرب من مسيحيين ومسلمين. أما لكي يكون الحوار الإسلامي -المسيحي حوارًا ثقافيًا وحضاريًا على المستوى الاجتماعي العام بيننا وبينهم، فهناك إشكالية أساسية مفادها أن معظم الأربعمئة مليون أميركي لم يسمع بعد بكتاب ديني اسمه القرآن. وبين القلة التي سمعت به، قلة أصغر ممن تعرف أي شيء

عن مضمونه. فكيف لنا إذًا أن نتكلم عن حوار حضاري إسلامي- مسيحي؟ إننا نرى أن الأمر على حقيقته لايتجاوز إطار أن نعترف نحن أن القرآن الكريم هو كتاب يحض على «الإرهاب»، وفق التعريف الذي يحدده الغرب لـ«الإرهاب». وهذا برأينا ليس حوارًا وإنما تعنتًا وعنجهية مرفوضة.

من هنا كانت دعوتي إلى التركيز على خط التماس الأساسي بيننا وبين الغرب أي «الكتاب المقدس». فهذا الكتاب هو نتاج بيئتنا ولغاتنا الأصلية. وهو الأساس الديني لمسيحيي الشرق، ولكنه أيضًا كتاب يؤمن به المسلمون من حيث أنه كتاب منزل. هذا الكتاب أخذه الغرب عنا، واتخذه عقيدة دينية له ويستعمله مقياسًا «للخير والشر» وفق فهمه له. فيقول على لسان بعض المسيحيين الأصوليين فيه، «أنا مع الخير اليهودي والحق اليهودي في أرض الوعد.» إذا كان لابد من حوار فيجب أن يكون على هذه النقاط. وإذا كان هناك من إرهاب في الفكر الديني فهو موجود في التوراة قبل أي كتاب آخر، لاسيما إذا قرأت التوراة قبل أي كتاب آخر، كنص حقوقي تحريضي ديني لدعم مطالبة اليهود بفلسطين. نحن مطالبون بمساءلة الغرب عن مدى فهمه للمسيحية ومساعدته على فهم أفضل لها. وفي هذا المجال هناك دور أساسي للمؤسسات الدينية جمعاء بدءًا من كنائسنا الوطنية، وبغض النظر عن الطقوس المختلفة فيما بينها. بل إنه دور ليس فقط للكنائس بل لنا جميعًا كشعب مؤمن بأن يكون لنا نظرة واحدة إلى الإيمان بغض النظر عما إذا كان هذا الإيمان قد أتانا عبر الإنجيل أو عبر القرآن.

حول المسيحية الأصولية.

تقوم الكنيسة الأصولية على حرفية تفسير ماورد في التوراة، وبالتالي فكل ماورد في التوراة هو كلام إلهي. والذين قرأوا التوراة منكم يدركون أنها ما هي سوى سجل لتاريخ اليهود ومعاركهم مع سكان بلادنا الأصليين من وجهة نظرهم. لقد دونوا هذا التاريخ كما شاءوا وزادوا في اللعنات والدعوات على شعبنا بالإبادة والحرق والموت والسحل وقتل الأطفال. هذه المدرسة الغربية تأخذ هذا الكلام بحرفيته وبسطحيةساذجة غبية إلى أقصى الدرجات. فيصبح يهود اليوم هم اليهود الذين ورد ذكرهم في التوراة، وتصبح فلسطين اليوم هي «أرض الوعد»، ويصبح ماورد في التوراة على أنه «ميثاق» بين إبراهيم والله يعده فيه بأن يمنحه «أرض الوعد»، يصبح وثيقة قانونية سارية المفعول اليوم يحق لليهود بموجبها المطالبة بأرض فلسطين وتملكها وطرد سكانها وقتلهم وإبادتهم فيما المدرسة الأصولية تسبّح الله قائلة «تباركت مشيئتك».

وتلاقي هذه المدرسة دعما كبيرًا لأنها تخاطب غرائز الإنسان دون أن تسمح له بأي تفكير ناقد للنص الإنجيلي. لقد دعا رحباني في كتابه المسيح السوري القارئ الغربي لأن يقرأ الإنجيل «بانفتاح وتحرر وذكاء». وكان يحذر الأصوليين المسيحيين من التقيد بحرفية ماورد في الإنجيل.

أما المضحك المبكي في هذا الأمر، فهو أن العلاقة بين المؤسسة الإسرائيلية وهذه الكنيسة هي علاقة حب وكره في آن معًا (Love- Hate relationship) ففي صلب عقيدة الكنائس الأصولية أنه لابد من جمع شتات اليهود في «أرض الوعد» كشرط ضروري لتنصيرهم، والذي هو شرط ضروري للقدوم الثاني للمسيح.

من هنا، ففي حين تستغل المؤسسة الإسرائيلية القسم الأول من المعادلة أي دعم الأصوليين لـ «جمع الشتات»، فإنها تنظر بعداء كبير للقسم الثاني أي «تنصيرهم». من هنا نرى أن (إسرائيل) قد سنت قوانين يحرم بموجبها على أي مسيحي القيام بعمل تبشيري لتنصير اليهود بما فيها تقديم العهد الجديد إليهم، تحت طائلة السجن والغرامة. أما نحن فنجد أنفسنا في وسط معمعة هذه العقائد العجيبة الغريبة وندفع ثمنها من اللحم الحي كل يوم. من هنا رأيت أهمية نقل كتاب المسيح السوري إلى العربية كي يتسنى للسوريين المقيمين على أرض الوطن فهم الكيفية التي ينظر بها هذا العقل الأصولي الغربي إلى الأناجيل أولاً وإلينا ثانيًا. هذا العقل ينظر إلينا على أننا أحفاد الكنعانيين والصيدونيين واليبوسيين والحثيين وغيرهم وأن إبادتنا هي أمر إلهي لامناص من إطاعته. إنها إبادة «شرعية» وبأمر إلهي في القرن واحد والعشرين.

حول ربط المسيحية باليهودية وما يؤدي إليه من إبعاد للمسيحية عن منطلقاتها وأهدافها الأساسية.

برأيي أن عبارة «المسيحية -اليهودية» أو ما يسمى بالحضارة اليهودية -المسيحية هي عبارات تندرج تحت ما يصطلح على تسميته في الغرب بـ(Oxymoron) اي العبارة التي تنطوي على متناقضين. فرسالة يسوع الناصري جاءت ردًا على الانعزال الذي كان يمارسه اليهود والعنصرية التي فرضها عليهم آباء دينهم في أرض فلسطين بعد عودتهم من السبي الأول. وجدير بنا التمعن بهذا الموضوع لأنه يعطينا الأساس للعنصرية التي يعيشها اليهود ونعاني جميعًا من وطأتها.

ففي أعقاب السبي الأول إلى بابل، عاد بعض اليهود إلى فلسطين وكان على رأسهم الكاهن عزرا. ويجبر عزرا أولئك اليهود الذين كانوا قد بقوا في أرض فلسطين وتزوجوا من كنعانيات غير يهوديات،

وانجبوا منهن أولاداً، يجبرهم على ترك زوجاتهم. وأعتقد أن العنصرية اليهودية تبدأ مع عزرا ومع هذه الحادثة تحديداً. ورأح عزرا يقول لليهود إن سبب سبيكم هو اختلاطكم بأهل الأرض، فأنتم شعب «مقدس» بل أنتم «شعب الله المختار»، فلايجوز لكم حتى ملامسة أجنبي. وتطور هذا الأمر، مع ورثة عزرا من كهنة وفريسيين بحيث أنه في الوقت الذي ظهر به يسوع مبشراً بدعوته، كان هنا مالايقل عن ستمئة قانون تقيد اليهودي في جميع تصرفاته اليومية. من هنا إذا عدنا الآن إلى العهد الجديد لوجدنا أن يسوع كان يتحدى هذه القوانين، والأمثلة على ذلك كثيرة أبرزها قوله: «هل صنع الإنسان للسبت أو السبت للإنسان»؟

دعوة يسوع إذاً يمكن النظر إليها كمحاولة لكسر هذا الطوق العنصري ولإطلاق نظر هذه الجماعة التي انغلقت على نفسها، لكي تعيش حياة عادية على أساس أبوة الله لجميع أبنائه، وأخوة البشر ومحبتهم لبعضهم بعضاً. وهذا برأيي هو جوهر الدعوة التي أطلقها يسوع، وهو جوهر الحضارة السورية كلها، جوهر محبة وانفتاح منذ فجر التاريخ.

من هنا كان لابد من قتل يسوع لكي لايكسر طوق العنصرية هذا. ومن هنا نفهم قول رحباني في كتابه التراجمات الخمس ليسوع، «مشكلة يسوع أنه نبي وقع بين أيدي كهنة.» العجيب اليوم أن يقوم بعض المسيحيين بالإدعاء أنهم حين يقولون بالمسيحية الصهيونية، فإنهم يتممون مشيئة الله في حين نرى نحن أنهم يجمعون متناقضين لأغراض سياسية.

هل تلتقي المسيحية الأصولية بشهود يهوه؟

إنهما يلتقيان في عدائهما لنا، ولكن كل منهما يرفض الآخر وما يمثله والكيفية التي يفسر بها الإنجيل.

حول عنوان الكتاب، «المسيح السوري».

في العام ١٩١٦، كان عنوان الكتاب شيئاً عادياً جداً، فقد كان لكلمة سوري آنذاك مفهوم اجتماعي واحد وواضح. أما اليوم، فإن هذا العنوان لافت للنظر، يستدعي الحذر ويستفز اليقظة بسبب التقسيمات الكيانية التي تعرضنا لها. فبعض الفلسطينيين يقولون كيف تجعلون من المسيح الناصري سورياً. وبعض اللبنانيين يعطون العنوان بعداً سياسياً يتناسب والنزعة الانعزالية التي يروجون لها. ولكن مما لاشك فيه أن عنوان الكتاب يعيدنا إلى حقيقة تاريخية وجغرافية واجتماعية، غير بعيدة زمنياً، عبّر عنها رحباني، ابن جبل لبنان، حين جعل عنوان كتابه المسيح السوري.

حول «يهودية» المسيح.

في المسيح السوري لايقيم رحباني أي اعتبار لنسب يسوع، بل يركز على البيئة الاجتماعية التي ولد فيها والتي فيها علّم وقتل. أما في كتابه الأخير الترجمات الخمس ليسوع، فهو يتناول تطور شخصية يسوع مع تطور الفكر الديني المسيحي فيتكلم عن يسوع الناصرة: النبي؛ يسوع بيت لحم: المسيح، الذي أقام له الرسل نسبًا داوديًّا من بيت لحم لكي يأتي متممًا لما جاء في الكتب؛ يسوع إنطاكية: الكلمة؛ ويسوع نيقيا: **الإله**؛ ويسوع العصر الحالي: الصديق والدليل. ليخلص إلى أن يسوع نبي من الناصرة حوّله تلامذته، والذين جاؤوا بعده لأسباب تبشيرية وسياسية إلى «يسوع المسيح، الكلمة، والابن الوحيد لله».

حول عمل الجالية العربية في بلاد الاغتراب وعلاقتها بالسفارات العربية.

حول القسم الأول من السؤال، لقد وصلنا إلى قناعة أنه ليس هناك من جسم موحد اسمه «الجالية العربية». ولابأس من إعلاننا لهذه الحقيقة من على منبر هذا الصرح الفكري فالمسؤولية تقضي علينا قول الحقيقة مهما بدت غير مستحبة. المصري اليوم ينظر إلى نفسه على أنه مصري أولاً، اللبناني كذلك، ومثله الفلسطيني، والعراقي والمغربي. هذه حقيقة لابد لكل من يريد العمل على ساحة المغترب أن يتعامل معها. وبالتالي، فنحن اليوم لم نعد نتكلم عن «توحيد الجالية العربية»، بل نعمل من ضمن إطار ديناميكي بحيث تلتقي مجموعات من أبناء الجاليات العربية ومنظماتها على مشاريع معينة تكون لهذه المجموعات مصلحة في تنفيذها. وقد يكون المشروع بحجم بناء مدرسة لتعليم اللغة العربية، أو بحجم دعم المقاومة اللبنانية إبان الاحتلال الإسرائيلي للجنوب، أو في محاربة قانون سياسي مجحف بحقنا، أو دعمًا للانتفاضة وحق شعبنا في فلسطين. إذًا نحن نبحث اليوم عما يجمعنا، ونبتعد عما يفرقنا، دون أن يتوقف البعض منا عن بحث موضوع الشخصية الاجتماعية التي تربطنا إلى أن نصل جميعًا إلى رؤية موحدة لمن نحن.

أما حول دور السفارات العربية في الخارج، فلابد من الإشارة أولاً إلى السفارة السورية في كندا هي سفارة جديدة لايزيد عمرها على ما أعتقد عن الخمس سنوات. ومن البدهي القول إنه يجب أن يكون هناك دور مميز للسفارات في كندا، لكن لهذا الدور حدود يجب أن نعرفها وأولها القيود الدبلوماسية، فإنه محظور دبلوماسيًّا أن تقوم سفارة دولة ما بالتدخل في الشؤون الداخلية للبلد المضيف. ثانيًا، هناك ممارسات حصلت في الماضي أدت إلى قيام شرخ بين المواطن المغترب وسفارة بلده

الأصلي. كما أن مرحلة السبعينات والثمانينات شهدت تجاذبًا بين أكثر من سفارة عربية وصلت إلى حد التدخل في شؤون الانتخابات للمنظمات العربية، وكلها انعكست سلبًا على علاقة الجالية بالسفارة، وأدت إلى قيام حذر من أبناء الجاليات العربية في التعامل مع السفارات العربية.

نحن اليوم ننظر إلى المستقبل وبودنا الاستفادة من تجاربنا الماضية لوضع شكل أفضل من أشكال التعاون بين المغتربين والسفارات. فالتحدي الذي يواجهنا هو تحدي اليوم والغد وليس الأمس. من الضروري تفعيل العلاقة بين السفارات العربية وأبناء الجاليات العربية، وكذلك الأمر بين السفارات والهيئات الثقافية في بلاد الاغتراب. مثال على ذلك أن أحد أسباب قدومي إلى دمشق كان للمشاركة في أسبوع الفرنكوفونية بدعوة من السفارة الكندية في سورية. فالسفارة الكندية كأنها تقول لسورية:«هاأنا أدعو أحد أبنائي بالتبني: كندي من أصل سوري، والذي قام بترجمة كتاب يهم بلادكم، أدعوه إلى دمشق للتكلم عن المسيح السوري فيها». هذا نموذج عن نشاط ثقافي يجب تشجيعه في الاتجاهين.

إنما لابد من الاعتراف أن معظم الذين هاجروا إلى الغرب فعلوا ذلك بسبب ظروف اقتصادية صعبة، أو أوضاع سياسية أصعب. هذه حقيقة. وهناك حذر من التعامل مع السفارات، وهذه أيضًا حقيقة. وعلى الدول العربية أن تقوم بجهد كبير لكي تستعيد ثقة أبنائها لأنهم ثروة قومية كبيرة يجب استثمارها والبناء عليها والتعاون معها.

❖ ❖ ❖

الدراسات والبحوث

«ملف حوار الحضارات»

١١٦

تحديـــات الهويـــة القوميـــة:
النظام العالمي الجديد ومحاولات الاحتواء

يحيى سليمان القسام *

- مقدمة في تساؤلات-

هل كانت التحديات التي تواجه الهوية القومية وليدة العصر الراهن؟!.. أي هل ظهرت في القرن العشرين وكانت مشروعة؟!. أم أنها مشروع تاريخي يهدف إلى السيطرة على العالم ومنه الوطن العربي؟!.. مشروع يسعى لنشر أو فرض أفكار إيديولوجية سياسية أو اجتماعية وبالقوة؟!.. وهل ننظر إلى هذا المشروع بعين الإيديولوجيا الوطنية أم من خلال رؤية الفكر القومي؟!.. ثم هل ننظر إلى هذا المشروع من خلال المنهجية التي مورست لتشويه هويتنا القومية أم إلى النتائج والآثار التي تركتها على كافة الصعد الفكرية والجغرافية وفي الترابط بينهما؟! أم ننظر إلى التاريخ ونقرأ بعض صفحاته حين ذرى الغزاة من الغرب أو الشرق يعملون جاهدين لخلق نظام عالمي جديد يشوه أو يمحو الهويات (وهويتنا هي الأهم)،

(*) يحيى سليمان قسام: باحث من سورية، له عدة أبحاث منشورة.

وفي العصر القديم، هل يمكن أن نقول عن فتوحات الاسكندر المقدوني بداية مشروع لتكريس نظام عالمي جديد؟، جديد في ذلك الوقت- وهل اندرجت الغزوات الصليبية أو الاستعمار القديم في هذا النظام الذي يحمل التحدي للهوية القومية؟!.. وهل يمكننا القول إن نتائج الحربين العالميتين الفكرية والاقتصادية والجغرافية كانتا جزءًا من مخطط التحدي القومي للشعوب؟، مخطط صيغت برامجه في غرف صنع القرار الذي يخدم هذا الهدف؟!

أسئلة هامة نجيب على بعضها في تكاملها، وفي نتائجها، وحتى يمكننا القول إن تحدي الهوية القومية مشروع قديم يتجدد، ومن معالمه الحديثة سياسة التتريك العثمانية ثم مانتج عن الحربين العالميتين من آثار على الصعيد القومي من تكريس للدولة الوطنية التي سعت لتكون بديلاً عن المشروع القومي، وهنا لابد من أن نترك للباحثين في التاريخ دراسة وكشف، ونشر الأبعاد المختلفة لهذا الحدث أو ذاك.

وحتى لانبتعد كثيراً خلف التساؤلات لابد من العودة إلى موضوع تحدي النظام العالمي للهوية القومية، وهنا لابد من التأكيد على أن النظام العالمي (القديم- الجديد) عدوٌ أساسيٌ لهويتنا القومية، ولتوضيح ذلك سيتم التركيز على ثلاث مسائل منفصلة في البحث مترابطة في الواقع وهي..

أ- احتواء الوجود القومي.

ب- احتواء الفكر القومي.

جـ- الإعلام العالمي، والهوية القومية.

أ- النظام العالمي ومحاولة احتواء الوجود القومي:

تعتبر مسألة النظام العالمي الجديد بحق من مواضيع الساعة بالنسبة للعالم، ولذلك كان لابد من توضيح، ما هو المقصود بالنظام العالمي الجديد ؟!

إذا نظرنا إلى الواقع العربي من النواحي الاجتماعية والسياسية والعسكرية منذ عصور الانحطاط وحتى الوقت الراهن، فإننا نرى أن كل ما يفد علينا من أفكار، أو صناعات وتقانة، أو تقاليد أو عادات، نعجب بها ثم نتمثلها ونعمل بها، إنما تمثل بالنسبة إلينا طلائع نظام جديد- يتكرس فيما بعد بقوة الفكر- أو قوة السلاح، أو قوة الاقتصاد.

ومن هذا المنظور نرى هذه الطلائع الثقافية العسكرية الوافدة، لم تصل إلينا في نزهة لاكتشاف الأرض، بل في مهمة لاحتواء الوجود، وساعدتنا على صياغة هويتنا بمفهوم آخر، غير المفهوم التاريخي، ولذلك نرى أن علاقة موجودة بين النظام العالمي ومحاولات الاحتواء، وهنا لابد أن يطرح تساؤل وبهذه الصيغة:

- ماهي الأشكال التي يأخذ احتواء النظام العالمي للهوية القومية؟ -ولذلك لابد من التوضيح بأن محاولات الاحتواء تحمل في مضامينها مشاريع احتواء سياسي واقتصادي، وفي جوهرها موجهة إلى محاولات الصياغة التي يقوم بها العرب لهويتهم القومية. هذه الصياغة هي المسألة الأهم في الصراع مع الوافد الجديد، فكرًا، أو قوةً، أو مالاً... ولذلك يتداخل الاقتصاد مع السياسة مع الأمن مع السكان. حتى فرض على الوطن العربي أن يكتب - من محيطه إلى خليجه- تاريخه الحديث مجزءًا، حتى أمكن أن يكون تحت عنوان (السعي القطري للخلاص من الاستعمار)، الاستعمار الغازي الذي احتل، وضرب، واتفق وانسحب.. ولكن في أزمنة مختلفة، وبمنهجية التجزئة.

وهنا لابد من استعراض سريع لطبيعة النظام العالمي وتغيراته المنظورة في القرن العشرين.

أوروبا قبل الحرب العالمية الأولى كانت القوة فيها مركزة في (فرنسا، ألمانيا، بريطانيا)، وبعد الحرب العالمية الأولى تركزت في (روسيا، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا)، أما بعد الحرب العالمية الثانية فكان تركيز القوة في الاتحاد السوفياتي من جهة، وأمريكا من جهة ثانية، وفي فلك كل منهما تدور مجموعة من القوى الأخرى.

وفي تلك المرحلة عانت الدول من القهر الاستعماري ومن سيطرة القوى في كل مرحلة أمورًا يصعب وصفها.

- دول العالم الثالث -

أما على صعيد دول العالم، فنرى أن تكتلاً سياسيًا عالميًا مقهورًا، نشأ وراح يتلمس طريق الخلاص بخوف وحذر من خلال الثورة، رافعًا شعارات كبيرة.. «الاستقلال، الحرية، التنمية...» وسمي هذا التكتل، (دول الحياد الإيجابي، دول عدم الانحياز، دول العالم الثالث..). وهي مصطلحات تدل على الضعف أكثر مما تدل على القوة. وحقيقة الأمر، أن هذه التسميات لم تكن إلا تعبيرًا عن عجز هذه المجتمعات عن الانخراط في الحياة الإنسانية. ولذلك لم تستطع أن تصل إلى الخلاص الذي ظلت تنشده، ولذلك سنأخذ أمثلة على ذلك: (-إغراق دول أمريكا الجنوبية والآسيوية والإفريقية بالديون والمخدرات- حجب التصنيع عنها ومنعها من ركوب قطار العلم- إرهاقها بالحروب المحلية والإقليمية التي تؤدي إلى سباق التسلح كما حصل في كوريا، وفيتنام، وباكستان والهند، وكمبوديا وأفغانستان... وكما حصل في الحركة الاقتصادية التي أدت إلى إفلاس النمور الآسيوية بضربة سحرية..)، ولايخفى أبدًا الهدف الإمبريالي الغربي من كل ذلك هذا الهدف

الذي كان يتبدل في كل مرحلة، وتتطور مع تغيره الأساليب لتحقيقه.

كما تمَّ خلق شعارات لتسميات طنانة، الغاية منها تشويه الهوية القومية للشعوب مثل: «منظومة الدول الاشتراكية، العالم الثالث، دول الناتو، جنوب شرق آسيا، الشرق أوسط، الشرق أدنى، الشرق الأقصى..» هذه التسميات لم تكن تصمد إلا لمدّة تنفذ فيها مهمة ثم تتلاشى لتحل محلها تسميات أخرى.

فهل تشوهت هويتنا بفعل النظام العالمي؟! أو هل استطاع أن يحتوي الوجود القومي؟!.

- محاولات الاحتواء -

للإجابة على هذه التساؤلات، ننظر إلى الوطن العربي في مراحل التاريخ الحديث، فنرى أنه قبل الحرب العالمية الأولى كان (موحداً، ومجزءاً) في ظل الحكم العثماني .. وقبل الحرب العالمية الثانية أصبح موزعاً بين (سايكس- بيكو) في بلاد الشام، ووقع المغرب العربي تحت حكم فرنسا، ومصر والسودان تحت الانتداب البريطاني، وليبيا تحت الوصاية الإيطالية، والجزيرة تحت الحماية البريطانية!!

وبعد الحرب العالمية الثانية، شتت واحتل من قبل ذات الدول الاستعمارية، لكن دخلت إسرائيل على الأرض، وأمريكا إلى مراكز القرار. وكانت مهمة إسرائيل أن تنفذ المهمة التي كانت تنفذها كل الدول الاستعمارية، وأصبحت أمريكا ترعى وجودها.. وأصبحت مشروعاً غربيّاً دائم الوجود مهمته الأولى هي منع أية صياغة فعلية للهوية القومية تعبر عن تطلعات الشعب العربي!!..

ولذلك نرى أن النظام العالمي كان يحاول دائماً، احتواء الوطن العربي من خلال تمزيق الهوية القومية. ولقد عبر السياسيون الغربيون عن هذه التطلعات في مناسبات كثيرة، فها نحن نسمع ريتشارد نيكسون، الرئيس الأمريكي الأسبق يعبر عن هذا التوجه فيقول:

«علينا اليوم أن نعلم أكثر من أي يوم مضى، أن من يسيطر على ماذا في الخليج، والشرق أوسط، لأنه المفتاح الذي يسمح لنا بأن نتعرف على ماذا في العالم..»

وهذا يقودنا إلى معرفة كيف تم تهميش الانتماء القومي...

- تهميش الانتماء القومي -

إذا كان مفهوم الانتماء يعبر عن جوهر الهوية التي يختارها الإنسان لنفسه، فعلى مستوى الوطن، الهوية الوطنية، وعلى مستوى الأمة، الهوية القومية. والسؤال: - هل توفر للإنسان العربي في أي مكان، الظروف الموضوعية ليكون فاعلاً في

صياغة رؤيته للهوية التي يرغب أن يحملها؟! وهل ساعدت الأنظمة العربية، الإنسان العربي على تنمية اعتزازه بأمته وقوميته؟! لنستعرض بعض المراحل التاريخية القريبة مع إسقاطها على الجغرافيا..

- الثورة العربية الكبرى، انطلقت من مكة المكرمة بهدف توحيد شبه الجزيرة العربية في مملكة عربية بقيادة الشريف حسين- طبعًا بعد مباحثات حسين - مكماهون- ثم كانت معاهدة سايكس - بيكو المشؤومة والتي مزقت بموجبها بلاد الشام. ثم نتساءل أين مصر والشمال الإفريقي كله من المملكة العربية آنذاك؟! المملكة التي كانت مشروع العرب لتوحدهم. وماذا فعلت فرنسا وبريطانيا ممثلتا النظام العالمي؟! ويمكن الإجابة على ذلك من خلال ما حصل في سورية خلال الانتداب الفرنسي (كمثال)، حيث قسمت سورية إلى أربع دويلات، وتم سلخ لواء اسكندرون، وإنشاء دولة لبنان الكبير!! وبعد الحرب العالمية الثانية برزت معطيات جديدة ودول جديدة!!..

- الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية -

برزت دول جديدة تشكلت في فترة الانتداب، تلك الفترة التي تم فيها صياغة المشروع العالمي لتمزيق الوطن العربي. فكانت الدول العربية. ومن الملاحظ في إنشائها عدم وجود أي نوع من التجانس الدستوري في هذه الدول، (جمهورية تجاور مملكة تجاورها أمارة إلى جانب مشيخه ثم سلطنة.. وهكذا) أصبح لكل دولة علم وعاصمة ونشيد- ولكل دولة حدود تكرس التمزيق، حدود رسمت في الغرب، وسلمت للدول العربية واحتفظت الدول العربية بهذه المخططات في خزائنها وهذه المخططات لدى أي دولة تغاير ما هو موجود لدى الدولة الأخرى المجاورة. فلماذا؟.. ولنساءل للإجابة على هذا السؤال، والجواب والسؤال نظريان إلى حد بعيد، وبسيطان إلى حد أبعد!!. لو كان الانتماء القومي صحيحًا، هل وجدت مشاكل حدودية بين مصر والسودان.. بين اليمن والسعودية.. بين العراق والكويت، بين البحرين والسعودية.. بين المغرب والجزائر!! وهل كانت مشكلة الصحراء مستعصية على الحل؟!..

بعد الحرب العالمية الثانية، سعى العرب إلى إقامة الوحدة وللمة شتات شملهم الممزق فكانت وحدتهم الأولى، لكنها تمزقت بيد أبنائها وبرغبة خارجية، وتم بعد الحرب العالمية الثانية طرح شعارات تساعد في الإبقاء على الشلل يصيب الجسم العربي، مثل قوة لبنان في ضعفه، ومع كل ذلك نرى أن اسرائيل استمرت تنمو، وتنمو،

بينما محيطها العربي يضعف ويتباعد ويتنافر، ولايتفق حتى على القضايا الأساسية. فإذا كانت القضية القومية تمثلت في أمرين، الوحدة العربية، وقضية فلسطين، وأصبح هذان الأمران محورين أساسيين لصياغة الوجود العربي الفاعل. ومن خلالهما نرصد مشاركة الدول العربية التي نشأت في الفترة ما بين الحربين ودور هذه الدول السلبي أو الإيجابي.

- الهوية القومية بعد الحرب العالمية الثانية -

بعد الحرب العالمية الثانية توزع الانتماء القومي العربي بين: دول ضد الاستعمار الغربي وأمريكا، واتهمت بالشيوعية، والإلحاد، ومحاربة الدين، ودول مع الغرب وهي دول مؤمنة وحملت مفاتيح الجنة!!. فهل العلاقة مع أمريكا، أو مع الاتحاد السوفياتي (سابقًا) هي مقياس الإيمان والدين؟! ثم جرى تغير كبير في النظام العالمي، فسقط الاتحاد السوفياتي - وهو المتغير الأهم في العصر الراهن - فماذا حل في الوطن العربي؟!. وهل كانت مشكلة الهوية هي وجود دول عربية تقف إلى جانبه؟!.. في الواقع التاريخي المعاصر نقرأ في بعض صفحات من التاريخ العناوين التالية وبعد زوال الاتحاد السوفياتي تمزق العراق بفعل عوامل داخلية وخارجية ثم أثخن بالجراح من طعنات حراب متعددة، وتكرسها المقاطعة العربيّة بأمر أمريكي على ليبيا وطبعًا المقاطعة العالمية، وكذلك تمت محاصرة السودان في مقاطعة تشتد أو تضعف. ونمت الحركات المتطرفة في كل من الجزائر ومصر.. وغزت أريتريا جزر حنيش اليمنية، ودعت /قطر/ إلى مؤتمر الدوحة، ودعيت إليه اسرائيل، وكانت حجة قطر الالتزام العالمي!!. وظلت اسرائيل تقصف جنوب لبنان بوحشية بالغة مهددة أي بقعة في الوطن العربي، وظلت ومازالت تمارس الإرهاب ضد عرب فلسطين كل فلسطين!!

- النظام العالمي والعرب في وجود الاتحاد السوفياتي-

لكن!!.. مع وجود الاتحاد السوفياتي،، هل كان الواقع العربي أفضل؟.. لنرجع قليلاً ونقرأ بعض عناوين التاريخ المعاصر - الفتنة والحرب الأهلية في لبنان- اختراقات أوسلو ووادي عربة -حرب الخليج الأولى وما نتج عنها- مشكلة الصومال الأولى وما نتج عنها- اليمن المجزأ إلى يمنين- مشكلة الجزائر الداخلية- مشكلة السودان الداخلية- البوليساريو بين المغرب والجزائر وتحريك المشكلة وإسكاتها.. الخ... إذن لم يكن واقع العرب أفضل من واقعهم الآن!! وماذا يعني كل ذلك التمزق والصراع في الجغرافيا العربية، ومن يقف خلفها؟! بكل

وضوح تعني طمس الهوية القومية لصالح انتماءات أقل في قيمة الوجود، ويقف خلفها النظام العالمي (القديم.. الجديد) وأرى أن الأداة المستخدمة... هم العرب بالدرجة الأولى، ثم النظام العالمي، ورأس حربته إسرائيل!!..

ب - النظام العالمي... واحتواء الفكر القومي:

يقال في لغة الأدب: «الفكر روح الشعوب» ، فإذا كان «الشعر ديوان العرب»، وعند العرب: (خير الكلام ما قلّ ودل)، (وأنزل القرآن عربيّاً) و«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر».. هذه المقولات الفكرية تعبر عن الفهم العربي للذات العربية أيام المجد والعز. وظلت هذه المقولات الفكرية صالحة حتى وقت متأخر بل حتى الوقت الراهن رغم ما مر من محن كبيرة خارجية وداخلية. وعندما كان يحيق الخطب بالعرب (الأمة)، كان المفكرون، والمخلصون من قادة الفكر والدولة يجدون الخلاص في الأمة العربية ذاتها فيقولون:

«تنبهوا واستفيقوا أيها العرب

فلقد دنا الخطب حتى غاصت الركب»

والخطب، خطب العرب كل العرب... والخطاب للعرب كل العرب. ونذكر أيضاً أن شهداء العرب مع بدء حركة اليقظة العربية كانوا يدافعون عن القومية العربية، لا الدينية ولا الطائفية ولا الإقليمية، ولا الوطنية، كانوا يحملون مشروع الهوية القومية!!.. ضد مشاريع التتريك ومشاريع التجزئة. ولكن، من خارج حدود الوطن العربي غزينا بأفكار تمثلها مفكرونا، وروجوها لشبابنا ولمثقفينا.

- الأفكار الواردة إلى المعجم العربي-

وإذا قلنا إنها من خارج الحدود، فلأنها دخلت لتحل محل الفكر القومي العربي الذي يحتوي من الغنى في التراث، والعمق في الأصالة، ما يمكنه من النهوض الواعي المساير للعصر. ومن المفيد أن نلقي نظرة على بعض مفاهيم المفردات التي تمثلها مفكرونا وأدباؤنا وعلماؤنا.. «الرومانسية، الوجودية، الداروينية، النيتشية، الميكافيلية، الستالينية، الماركسية،...» ثم دخل اليمين واليسار. هذا فضلاً عما هو موجود في الواقع من مصطلحات الطائفية والمذهبية وما دخل كما أسلفنا من مصطلحات إقليمية... كلها لم تأت عن حسن نيّة- بل تكرس اليمين واليسار في كل مصطلح، فالمغرق في الرومانسية، والثوري في الوجودية، والمتعمق في الداروينية، واليساري في الماركسية.

طبعاً هذه المصطلحات دخلت المفهوم العربي كما دخلت المعجم، وأصبحت من مفردات الخطاب اليومي. ولكن، أدعو إلى

التعمق والتدقيق في مضمونها ومدلولها، وأثرها على الثقافة العربية والنظر إلى الواقع الذي انبعثت منه، والمجتمع الذي زرعت فيه، والتحزبات التي رافقتها، والجهد الذي بذله متحزبوها -عن قصد أو غير قصد- وهل كان كل ذلك يصب في مصلحة الفكر القومي؟!.. ويعمل لصياغة موحدة لمفهوم الانتماء القومي الذي يشعر به الإنسان العربي؟!.. ولا أنتظر الجواب، لأنه مثل أجوبة كثيرة لأسئلة كثيرة يطرحها المرء على نفسه في أي موقع كان - ألا يساوي الوجودي في تحزبه الماركسي في تحزبه؟! هذا إذا أخذنا المقياس القومي معيارًا للجواب!!..

- الفكر القومي في ظل نظام القطبين-

في فترة النظام العالمي المرتكز على القطبين، أغرق الفكر العربي بمفردات اليمين واليسار والثوري والأممي والاشتراكي والرأسمالي.. إلخ.. وانتفت، أو غابت، أو غيبت كلمات عربية مثل... قومي، حكيم، عالم، مبدع، بطل، فيلسوف، شريف، نظيف، أخلاقي، فلاح، عامل.. فذاب العامل والفلاح في مصطلح (البروليتاريا) الأشمل!!.. وجاهد أصحاب المفردات العربية لإظهارها إلى واقعها، وأصبح الهم العام للإنسان العربي هو هم الأمن المفروض للدفاع عن النفس بالتسلح والتسلح ذو كلفة باهظة، يخرج من الغرب ليعود ذهبًا إلى خزائن الغرب، أي إلى خارج الحدود. وزين للجميع أن الخطر على الجيران يأتي من الجيران، وأصبح للأمن بعدًا عميقًا في النفس، حتى أمسى اقتناء المسدس أو الخنجر أمرًا لابد منه!!.. وتعمق مفهوم العداء في النفس العربية على العرب ذاتهم، وصرفت الأنظار عن هموم التنمية لشراء السلاح وبناء المعسكرات، وأصبح العلم مرتبطًا بغزو الفضاء وغدا له قدسية وبهجة أكثر من استصلاح أرض أو شق طريق أو مكافحة التصحر، أو بناء مدرسة، أو إنشاء مخبر!!.. وترافق ذلك مع غياب للصناعات العربية الضرورية، والصناعة تعبر عن تطور العلم. وأغرقت الصناعات المحلية الأسواق في الصناعات الاستهلاكية الخفيفة وفي بعض الأحيان المخجلة. فإذا علمنا أن مصر عام ١٨٢٠/م أيام محمد علي باشا. كانت تصنع المدافع والحديد.. والفولاذ، فهل وصل العرب إلى ذلك المستوى بعد قرنين من الزمن فأين المخابر التي أنشؤوها، وأين العلم الذي أبدعوه؟!..

نعود إلى رصد الواقع الفكري اللغوي في ظل النظام العالمي الجديد ذي القطب الواحد.

- الصناعة تعبر عن تطور الفكر-

في ظل النظام العالمي الجديد انتهت العلاقة بين مفهومي اليمين واليسار

كمقياس إيديولوجي، وانتهى الصراع الإيديولوجي بين الرأسمالية والاشتراكية، ليحل محله صراع إيديولوجي آخر. وهو السباق للوصول إلى عتبة العلم. وهي نظرية صاغها (روستو) عضو مجلس الأمن القومي الأمريكي سابقًا، ويعني بهذه النظرية، أن الدول الأكثر تطورًا وحضارة هي الأكثر تطورًا صناعيًا ووضع لذلك سلمًا رتب به الدول، وفي هذا السلم لايوجد مكان للعرب... لأنهم لم يركبوا قطار العلم بعد، ولم يدخلوا مرحلة التصنيع، لكنهم لم يبقوا دون نظرية تشملهم. فكان أن التصق بهم (الارهاب)!!.. فأين نحن العرب من كل هذا؟!.. من السباق العلمي؟! من التراث الحضاري؟! وأسأل، لماذا أسقطت طائرة البعثة المصرية التي تحمل العلماء وهي عائدة من أمريكا؟!.. أين مشاريع ثوراتنا وأحلامنا؟!. ماذا حصل؟!. ماهي العقبات الداخلية وماهي العقبات الخارجية؟!. وهل كان لنا يد في صياغة هذه النظريات أم ما زلنا متلقين لها؟.. إن الجواب سيضيع حتمًا إن بقينا نبحث عنه في تجزئتنا.

الإعلام العالمي، والهوية القومية:

من المصطلحات الراهنة التي لم تتوضح للمثقف العربي بشكل جلّي، هو إعلام النظام العالمي الجديدة هذا المصطلح، وإن تم إدراكه فإنه يضيع بعد حين إن لم يكن الوعي هو المقياس الواضح الدائم لنتائجه على الذات والأخلاق والمجتمع..

نقرأ في العولمة الاحتواء... والإعلام... ويقال: «إن العالم أصبح قرية صغيرة...» وذلك بفعل ثورة المواصلات والاتصالات... ولكن يجب أن نمعن النظر فيما تبثه وسائل الإعلام هذه بأجهزتها المختلفة على مسامع وأنظار الجماهير العربية والعالمية. - فضلاً عن النهب المادي الذي تستنزفه من جيوب الشعوب.

بكل بساطة نرى أنها تبث كل مايكرس فردية الإنسان، نافية أسس التعاون، فالرأي، والرأي المعاكس، والاتجاه والاتجاه المضاد، إعلام... يبث كل ما هو إرهابي بوليسي، يركز على الإباحية الأخلاقية، وقيم الرذيلة. فالفضائح تنتشر هنا وهناك تطال الرؤوساء (كلينتون) والمفكرين، والرموز... وتشجع الإرهاب من جهة، ومن جهة أخرى تضخمه و تدينه، وتلصقه. بهذا المجتمع أو ذاك، تبث برامجها بشكل رتيب رهيب ومخيف لتجعل الإنسان مقهورًا منطويًا على ذاته، يبحث في بيته عن الأمان، وكل ما عدا ذلك لايستحوذ سوى جانب صغير من نشرة أخبار أو مقالة صحيفة. (مثال): (بريطانيا كانت تمول (ابن لادن) قبل / ١١ أيلول/ وأمريكا رعته ودربته ثم أصبحت تطالب به بعد / ١١ أيلول/ ... فلماذا؟ لماذا لا تبث وسائل

الإعلام العالمية الآلية والنظرية التي صيغ بها ومن أجلها مشروع ابن لادن؟!. ولماذا لا تبث وسائل الإعلام جوع أطفال العراق وواقع الشعب الأفغاني أيضاً قبل /١١ أيلول/ وبعده؟ لماذا لانعرف الآلية التي تم بها إفلاس دول جنوب شرق آسيا، وما نتج عنها؟! لماذا لاتعلمنا وسائل الإعلام العالمية ما يجب على العالم لوقف العدوان في كل مكان . لماذا لا تعلم الأخلاق القيمية الاجتماعية، الأخلاق التي غرسها الفلاسفة وهدمها رجال النظام العالمي الجديد!!..

يجلس أي منا، يصغي إلى الراديو، وينظر إلى التلفاز، متعمقاً في تفكيره، محللاً بعمق مايسمع ومايرى، ثم يعود ليربط هذا مع ذاك، فإلى ماذا يخلص؟!..

أستطيع أن أجد النتيجة التي تقودني إلى القول: «إن النظام العالمي جديد في كل مرحلة.. وعن علاقته بالوطن العربي فإنه دائماً ينصب له الأشراك، لاحتوائه، والإيقاع به وتهميش دوره، وإفقاده هويته القومية..

أما السؤال الأهم: - فهل استطاع النظام العالمي (القديم- الجديد) الوصول إلى تذويب الهوية القومية؟!.. بكل بساطة نرى في الشارع العربي، وفي الخطاب السياسي والثقافي الذي يبثه المفكرون، ويجهر به السياسيون. حقيقة استعصت على التذويب، وهو أن الهوية القومية، هوية حية باقية، ممزقة بفعل الحدود ، كامنة بفعل القهر، ثائرة بفعل التمرد الكامن فيها على الحدود وعلى القهر... ساعية إلى تحقيق الوجود.. بالفكر، والعمل وما الدليل على صحة هذا... سوى وجودها ذاته.

❖ ❖ ❖

الخطاب الثقافي العربي المعاصر وصدام الحضارات

د. محمــد الجبــر ❖

تزايد خلال السنوات الأخيرة ظهور مجموعة من الدراسات والندوات بتحليل ونقد مقالة صدام الحضارات للمفكر الأمريكي صموئيل هنتغتون والتي نشرها في عام ١٩٩٣، ثم ساهم في تطويرها في كتاب صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي The Clach of civilizat kions and The Remaking of world order. الذي صدر عام ١٩٩٦. والخطاب الثقافي العربي- وهو موضوع البحث - يتمثل بفرضية مفادها هو أن هناك آراء مختلفة.

(❖) د. محمد الجبر: باحث من سورية، دكتوراه في الفلسفة، له عدة مؤلفات منشورة.

فيما يتعلق بمعادلة صدام أو حوار الحضارات، فهناك من الباحثين من ينكر أن هناك صراعاً أو حواراً ومطلبه في ذلك هو كشف منطق العلاقة بين الحضارات، وهناك من يؤكد صدام المصالح فيما بين الحضارات. ورؤية ثالثة ترى بأن الحوار هو الذي يجب أن يسود في الحضارات وليس الصدام. وهناك من يجمع بين هذه الآراء في عملية توفيقية منطلقة من البعد القومي لهذا الخطاب. وهنا يظهر سؤال: هل كان في معنى فكرة هنتغتون أن تلك المقالة ترويج لبضاعة استعمارية برغماتية بين الحضارة الغربية والعربية الاسلامية؟

حقّاً من أجل أن نجيب على هذا السؤال علينا أن نوضح جوهر ما أمكن رؤية المفكر الأمريكي حول صدام الحضارات برؤية موضوعية مع بيان موقف الخطاب الثقافي العربي من ذلك الذي يجري في عالمنا الراهن؟

قبل أن يطرح هنتغتون مقولته حول «صدام الحضارات» والتي عُدت من الأطروحات المتميزة في عصر ما بعد الحرب الباردة وسقوط جدار برلين (١٩٨٩- ١٩٩٠)، وانحسار الصراع بين النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي، رأى هذا المفكر أن الصراع لابد أن يقوم بين الحضارات، ولاسيما الحضارات الفاعلة في العالم والتاريخ أو التي كما يُظن تتمثل في الحضارة الغربية، والإسلامية والصينية والهندية، والحضارة الأرثوذكسية وحضارات أخرى مشتقة من تلك التي تمثلت في العالم. وفي مَعْرض عرضه لفكرة الصدام أشار إلى أن هناك بوادر الصراع بين الحضارات تقوم بالفعل. وهذا الصراع ظهر في يوغوسلافيا خلال عقد التسعينات الماضي هو في وجهة نظره يمثل صراعاً بين الإسلام والكاثوليكية والأرثوذكسية وكذلك الصراع بين مقاطعات الاتحاد السوفيتي بمفهومه السابق وضمنها في الوقت نفسه صراعاً بين الإسلام والأرثوذكسية. قال هنتغتون في كتابه إن «التاريخ الإنساني هو تاريخ الحضارات. ومن المستحيل أن نفكر في تاريخ الإنسانية بأي معنى آخر والقصة ممتدة عبر الأجيال من الحضارة منذ السومرية القديمة والمصرية إلى الكلاسيكية والأمريكية الوسطى، وعبر تجليات متتالية للحضارات الصينية والهندية.. والحضارات هي التي قدمت للبشر أوسع الهويات عبر التاريخ»[١].

وكتب في مكان آخر معرِّفاً الحضارة هي: «أعلى تجمع ثقافي من البشر، وأعرض مستوى من الهوية الثقافية يمكن أن يميِّز الكائن البشري من الأنواع الأخرى، وهي تُعرف بكل من العناصر الموضوعية العامة كمثل اللغة والتاريخ والدين والعادات ومؤسسات التحقق الذاتي للناس»[٢]. كما

أن هناك مراتب لتلك الهوية لدى الكائنات البشرية، فساكن روما يعرف نفسه بدرجات مختلفة من الاتساع: هو روماني، كاثوليكي، مسيحي، أوروبي، غربي.. والحضارة التي ينتمي إليها هي أعرض مستوى من التعريف الذي يمكن أن يعرف به نفسه. «الحضارة هي «نحن» الكبرى التي تشعر ثقافياً بداخلها، في مقابل هم عند الآخرين خارجياً». ويوضح بعد هذا مفهومه حول «الغرب» و«الحضارة الغربية» ويقول «إن الغرب هو الحضارة الوحيدة التي تحدد بها اتجاه بوصلة، وليس باسم شعب أو دين أو مساحة جغرافية بذاتها»[٣].

والغرب يضم أوروبا وأمريكا الشمالية بالإضافة إلى دول الاستيطان الأوروبي مثل استراليا، نيوزيلندا، واسم الغرب هو الذي أدى إلى نشأة مفهوم التغريب كما أدى إلى الدمج بين ذينك المفهومين: «التغريب» و«التحديث» وهنا نجد من السهولة أن نتكلم عن يابان متغربة أكثر منها متأمركة، لذا فالحضارة الأوروبية - الأمريكية، رغم الاختلاف التاريخي بينهما، يقال بأنها حضارة غربية بغض النظر عن أي شيء آخر.

ومن الزاوية السوسيولوجية (الاجتماعية) نلاحظ بأن المفكر الأمريكي يتفق إلى حد كبير مع عالم الاجتماع الألماني /ماكس فيبر/ في تأكيده على أن الأديان الكبرى هي الأسس التي تعتمد عليها الحضارات، ومن بين الأديان التي اعتبرها فيبر هناك أربعة مرتبطة بحضارات وهي المسيحية والإسلام والهندية والصينية[٤]. ومرت العلاقات بين تلك الحضارات لمدة طويلة من الزمن بعد ظهور الحضارات بمراحل من القلق والمواجهة كان بعضها على شكل مواجهات عنيفة ولكنها قصيرة ولم تحدث إلا على نحو متقطع، كالاحتكاك الحضاري بين الإسلام والغرب، وكذلك بين الإسلام والهند الذي ظهر في القرن السابع. ولكن الحضارة الغربية برأيه مختلفة باعتبارها تمثل عنصري /القوة والمعرفة/ من الوجهة التاريخية، فمنذ التوسع الأوروبي باتجاه الأمريكيتين في بدايات القرن الخامس عشر ثم نحو آسيا وبقية العالم أصبحت التوترات تأخذ على ما يبدو شكل صراع حاد يؤدي في النتيجة إلى زوال الحضارات الأخرى أو محاولة بالعنف على إخضاع تلك الحضارات من قبل الحضارات الغربية. بهذا الخصوص كتب هنتغتون مايلي: «ومع التوسع الأوروبي فإن الحضارتين الأنديزية والأمريكية الوسطى كانت قد مُحيتا بالفعل، والهندية والإسلامية والأفريقية قد أخضعت، والصينية قد اخترقت وخضعت للنفوذ الغربي (...) والغرب لم يكتسب العامل بسبب تفوق أفكاره أو قيمه أو

معتقداته الدينية، وإنما بسبب تفوقه في تطبيق العنف المنظم، وكثيراً ماينسى الغربيون هذه الحقيقة وإن كانت غير منسية لدى الآخرين»[٥].

ويمكن أن نشير هنا إلى أن هذا المفكر الأمريكي كان قد وقع في أوهام المركزية الأوروبية التي تؤكد بأن المركز يتمثل في القوة والمعرفة والمركز هو الغرب بصيغته الرأسمالية الاحتكارية. إن الحضارة التي ظهرت قبل الرأسمالية تمثل اختلافاً من حيث الجوهر من ذاتية الحضارة الراسمالية أي حضارة العصر الحديث، على أساس أن جُماع الطموحات الفكرية الحضارية السالفة تاريخيًا انطوت على الرغبة والاتجاه نحو الاتساع والإلحاق بفعل الغزو على مختلف أشكاله. إلا أن سمات الحضارات السالفة على الحضارة الرأسمالية أخذت بخاصيةٌ الشمول بالقياس إلى الحضارة الرأسمالية المعاصرة[٦]، وهذا يعود إلى أن تلك الحضارات لم تكن في الواقع لديها القدرة على أن تبسط نفوذها وقوتها على الثقافات المجاورة لها، وكذلك لم تتمتع تلك الحضارات بالصيغة العقلانية التقنية، وهذا ما أعطى الثقافة الرأسمالية المعاصرة قدرة على ترويض العالم وإخضاعه وتكييفه بدرجة قصوى إلى متطلباتها ومستلزماتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية الفاعلة. وبهذا التصور ظهر إلى العالم نمط حضاري جديد يستحوذ جميع الوسائل والأدوات والشروط التي تساهم في تيسير الحوار، ولكن من جانب آخر، انطوى على بنية عدائية تحول دون هذا الحوار الحضاري.

إذاً الحضارات السالفة على الرأسمالية المعاصرة لم تأخذ صفة الكلية مثلما أخذت بها الحضارة المعاصرة[٧]، ذلك لأن هذه الحضارات حددت بشروط الفعل التاريخي لها. فإما أن تكون حضارة إسلامية يكون الدين مقوماً لها أو عربية تكون القومية مقوماً لها أويونانية أو هلنستية أو مسيحية أوروبية إلخ. وهذا حقّاً ما يعني في الهدف أنها تريد أن تبشر بثقافة أمة من الأمم أو بحضارة هي نتيجة مزيج ثقافات مختلفة كالحضارة العربية الإسلامية، أو تميل إلى الحضارة التي ساهم في إنتاجها (بنية إثنية محددة) كالحضارة اليونانية على سبيل المثال، وما نرغب التوصل إليه من سياقنا السابق هو إن الدين والقومية هما اللذان سيطرا على الحضارات السالفة على الرأسمالية المعاصرة».

ولكن الجدير بالملاحظة أن الحضارة الرأسمالية في عصرنا الراهن أخذت بمعيار العقل عوضاً عن الدين والعاطفة، والإشادة بموقفه حيال العالم عوضاً عن الله، والعالمية عوضًا عن القومية، هذا يعطينا مؤشراً بأن الإنسان في هذه

الحضارة يمثل مركز العالم، وما الحرية والإخاء والمساواة إلا قيماً تضمن للإنسان الفرد مركز الصدارة في العالم والمجتمع، وما المنهجية الليبرالية التي تمحورت في مركز الحضارة إلا الأداة والوسيلة التي تضمن لذلك الكائن البشري التعبير عن حريته عن كونه مركز العالم من الوجهة الفكرية من جانب، ومن جانب آخر تبلور مايمكن أن تسميه بالليبرالية الاقتصادية[٨] التي ساهمت إلى حد كبير في قلب المشروع الحضاري للرأسمالية، على أنها ما يمكن للفرد من خلاله إشباع احتياجاته، وإرادته في القوة والسيطرة والنفوذ، وهذا ما أدى إلى أن يتحول هذا المشروع إلى مشروع عالمي عابر للقارات وبالتالي محاولاً لتجاوز القوميات والحدود السياسية معبراً في بسط هيمنته على العالم كله.

❖ ❖ ❖

وحينما أطلّ عام ١٩١٠ كان العالم قد أصبح وحدةً سياسية واقتصادية أكثر مما كان عليه في أي وقت في التاريخ الإنساني، فأشار هنتفتون إلى «أن الحضارة أصبحت تعني الحضارة الغربية، والقانون الدولي يعني القانون الغربي..»[٩]. ونتيجة للثورات في العالم ومن بينها الثورة الروسية عام ١٩١٧ أضيف إلى الصراع بين الدول صراع الإيديولوجيات: فنجد بداية صراعاً بين الفاشية والشيوعية والديمقراطية الليبرالية. ومن ثم خلال الحرب الباردة تشخصت تلك الإيديولوجيات في قوتين، كلاهما يعرف هويته بإيديولوجيته.

فلقد كان كما يشير المفكر الأمريكي إلى ذلك «وصول الماركسية الى السلطة في روسيا أولاً ثم الصين وفيتنام ثانياً يمثل مرحلة انتقالية من النظام الأوروبي العالمي إلى نظام ما بعد أوروبي متعدد الحضارات»[١٠]. إلا أن ذلك في الحقيقة كان مؤقتًا، ذلك لأن الماركسية تمثل أحد نتاجات الحضارة الأوروبية، كما اعتبرها (صموئيل. هـ) لم تأخذ من البنية الجغرافية أي لم تتجذر في آسيا. وعوضاً عن ذلك أخذتها النُخب الثورية والتحديثية في المجتمعات اللاغربية. طوعها الثائر الروسي «لينين» والصيني «ماو» لأهدافهم، واستخدموها لتحدي القوة الغربية وتعبئة شعوبهم وتأكيد هويتهم الثقافية والقومية واستقلالية أوطانهم، وانهيار تلك الإيديولوجية في الاتحاد السوفييتي وتطويعها الرئيسي في الصين وفيتنام ذلك «لايعني بالضرورة أن تلك المجتمعات سوف تستورد الإيديولوجية الغربية الأخرى، أي الديمقراطية الليبرالية»[١١]. وبهذه الرؤية نجده دائماً في ثنايا صفحات مؤلفه يشير إلى العلاقة بين الحضارات في القرن العشرين، بعضها غُلب على أمرها بقوة حضارة تقنية، وبعضها تفاعلت بأوجه

مختلفة مع حضارات أخرى. لذا يشير إلى أنه «انتهى توسع الغرب» وبدأ التمرد على الغرب»، وتراجعت القوة الغربية بالنسبة لقوة الحضارات الأخرى.[١٢] إذاً طبيعة العلاقة بين الغرب والحضارات الأخرى أصبح يغلب على الغرب رد فعل قوي من قبل الحضارات الأخرى حيال التطورات في تلك الحضارات ونتيجة لهذه التطورات امتد التاريخ العالمي إلى ماوراء الغرب وأصبح حينئذ متعدد الحضارات، في نفس المدّة الزمنية التي تجمد فيها الصراع والصداع بين أقطاب الدول المتقدمة.

وبهذا السياق يمكن الإشارة إلى أن أحد اتجاهات الخطاب الثقافي العربي حول حوار الحضارات تمثل أن الأصوليين في العالمين العربي والإسلامي قد أقرّوا بأن الإسلام الخصم القوي الوحيد في الساحة العالمية، والقادر على مواجهة الغرب[١٣]. ثم إنه بدون شك يرى أن الحركات الإسلامية قد نجحت بوعي أو بدون وعي في طرح ذاتها كطرف خصم للفكر الغربي والحضارة الغربية، من خلال مواقفها المتشددة القائمة على الدين -من وجهة نظرها- تجاه قضايا يضعها الغرب في أعلى سلم الأولويات لديه في الشرق[١٤].

وبصدد أفكار هنتغتون حول المركزية الغربية يحاول أن يحذر من أوهامها بقوله: «كل حضارة ترى نفسها مركزاً للعالم، وتكتب تاريخها وكأنه الدراما الرئيسية في التاريخ الإنساني، وربما كان ذلك ينطبق على الغرب أكثر مما ينطبق على أي حضارة أخرى. إن وجهات النظر هذه ذات المنطلق الحضاري المفرد لافائدة لها في عالم متعدد الحضارات»[١٥] وقد أدرك الباحثون في الحضارة هذه الحقيقة منذ زمن. ففي ١٩١٩ استنكر «شبنجلر» تلك النظرة القاصدة للتاريخ والسائدة في الغرب والتي تقسم التاريخ إلى قديمة ووسيطة وحديثة مرتبطة بالغرب فقط. ثم أتى «المؤرخ الإنكليزي أورنلد توينبي» منتقداً أفق الغرب بسبب «أوهامه المتمركزة حول الذات» ومفاد اعتقاده بأنه محور العالم. ثم جاء بعد ذلك «برودل» يماثل هذه التصورات، فالأوهام التي حذر منها هؤلاء نعتقد بأنها بقيت فاعلة، وتبلورت في نهايات القرن الماضي باعتبار أن الغرب هو ما يمثل الحضارة العالمية التي لاتطالبها أية حضارة، ولكن إن حضارة عصرنا الموسوم بالثورة العلمية، لايمكن اعتبارها حضارة بحد ذاتها منفصلة عما سبقها من نهوض وثورات، بل هي ما توصلنا إليه عن طريق تمازج حضارات سابقة[١٦].

ولكن كان هناك ثمة صورتان لمفهوم (صموئيل. هـ) للغرب: الأولى تمثلت في السيطرة والهيمنة، والثانية: صورة غرب خرج من الحرب الباردة دون أي انتصار،

ونصيبها من القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية في العالم في هبوط مقارنة بنصيب الحضارات الأخرى، ورأى بأن هاتين الصورتين تمثلان الصحة، إلا أن هناك على ما نعتقد تغيرات تدريجية - قوية وأساسية- في موازين القوى تحدث لغير صالح القوى الغربية. ومن ذلك نستطيع أن نستقرئ من هذا الذي تحدث عنه هو أن الغرب في تراجع والحضارات الأخرى ولاسيما الصين، بدءاً من مطالع القرن الحادي والعشرين، حيث نلاحظ بزوغ دور حضاري فاعل لها على الساحة العالمية. وألمح كذلك إلى وجود الصحوة الدينية الكونية التي تمظهرت في الأديان: المسيحية، الإسلام واليهودية والهندوسية والأرثوذكسية. وجُماع هذه الأديان ظهرت فيها حركات أصولية ملتزمة «بتنقية عنيفة للمعتقدات والتقاليد والعادات الدينية، وإعادة تشكيل السلوك الشخصي والاجتماعي العام بما يتفق مع العقائد الدينية» وبالتالي كما أوضح هو أن هذه الحركات الأصولية «مثيرة، ويمكن أن يكون لها أثر سياسي واضح، وهي ليست سوى الأمواج السطحية على المد الديني الأوسع والأعمق والذي يعطي شكلاً مختلفاً للحياة الإنسانية في نهاية القرن العشرين»[17].

ومع اعتراف هنتغتون بجملة من العوامل التي تُظهر هذه «الصحوات» في العالم، لابد من أن يكون لها تفسير كوني، فنجده يعزز هذا التفسير مستفيداً من الخبرة السوسيولوجية بتأكيده على أن «السبب الأكثر وضوحاً والأكثر بروزاً والأقوى في هذه الصحوة الدينية، هو مايفترض أنه كان سبباً لموت الدين بالتحديد: عملية التحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي التي اجتاحت العالم في النصف الثاني من القرن العشرين. إن مصادر الهوية وأنظمة السلطة التي بقيت طويلاً قد تمزقت. الناس ينتقلون من الريف إلى المدينة، ينفصلون عن جذورهم ويشتغلون بأعمال جديدة أو لا يعملون، يتفاعلون مع أعداد كبيرة من الأغراب ويتعرضون لأنماط جديدة من العلاقات يحتاجون إلى مصادر جديدة للهوية وأشكال جديدة من مجتمعات مستقرة، ومجموعات جديدة من التعاليم والمبادئ الأخلاقية التي جعلت لحياتهم معنى والدين العالمي والأصولي يفي بهذه الاحتياجات كلها»[18].

لكن هل صحيح نظرته القائلة بأن الصحوة الدينية في العالم، هي عبارة عن رد فعل ضد العلمانية والليبرالية والنسبية الأخلاقية والتنوير والعقلانية، والصحوة في الأديان اللاغربية هي ما تمثل مظاهر المعاداة للحداثة وثقافة الغرب؟ وبالتالي حسبما يقول «إنها أي «الصحوة» إعلان

استقلال ثقافي عن الغرب، إعلان يقول: سنكون حديثين، لكننا لا يمكن أن نكون «أنتم». الجواب على هذا يمكن اعتباره قائم في الإيديولوجية الأميركية خاصة والأوروبية بشكل عام منطلقاً من أن شعوب الحضارات بكافة معتقداتها اللاغربية لم تعد موضوعاً للتاريخ بل أصبحت نداً للغرب بوصفها محركاً للتاريخ وصانعة له. ثم نراه يشير إلى مكامن القوة معتبراً أن الربع الأخير من القرن العشرين استحوذ على أقوى حضارة في الإسلام وحضارات آسيا وما تمثله من خصائص مشتركة للحضارات المجاورة كالصينية والبوذية واليابانية، ومحاكم النص الذي عرضه المفكر الأميركي في كتابه: «فالحضارتان الإسلامية والصينية كل منهما تتطلبه تقاليد ثقافية واحدة عظيمة، تختلف عن التي لدى الغرب بدرجة كبيرة، وهي في نظر كل منهما أرقى من تقاليد الغرب بمراحل لا محدودة، وقوة وتأكيد كليهما حيال الغرب تتزايدان، كما يتزايد الصراع ويشتد بين مصالحهما وقيمهما ومصالح الغرب وقيمه»[19].

الذي نلحظه التحدي الآسيوي في ما يتعلق بالنمو الاقتصادي الكبير، والآخر الإسلامي يكمن في الزيادة السكانية. فلذا «أصبح الآسيويون واثقين من أنفسهم وفي قدراتهم نتيجة للنمو الاقتصادي، فإن المسلمين بأعدادهم الكبيرة يتوجهون نحو الإسلام كمصدر للهوية والمعنى والاستقرار والقوة»[20]. ثم يحاول إقامة موازنة بين الصحوة الإسلامية، والإصلاح البروتستانتي: قائلاً «كلاهما جاء كرد فعل لفساد المؤسسات القائمة، كلاهما يؤيد العودة إلى طبيعة أنقى مطلوبة من الدين، كلاهما يستهوي أبناء الطبقة المتوسطة النشيطة.. الروح الرئيسة في كل من الإصلاح والصحوة هي الإصلاح الجذري للمجتمع»[21].

مع انه يتحدث كثيراً عن الصحوة الإسلامية لكن ما هي وعلى ماذا تقوم الصحوة الإسلامية؟ كتب يقول: «إن الصحوة هي حركة فكرية ثقافية اجتماعية سياسية عريضة، منتشرة في جميع أنحاء العالمين العربي والإسلامي، تسعى للعودة إلى الالتزام بالإسلام كدليل حياة في العالم الحديث تحت شعار: «الإسلام هو الحل»[22]. وتقوم على اغتراب الإنسان وأزمة الهوية وعدم القدرة على تلبية الاحتياجات المتزايدة. واستنتج صموئيل هـ من خلال عرضه التحليلي لتفاصيل صدام الحضارات إلى ما يلي: «عند نقطة ما في أوائل القرن الواحد والعشرين ستخمد تلك الصحوة الإسلامية وبالتالي تذوب في التاريخ، ومن المرجح أن يحدث ذلك حيثما يضعف النمو السكاني الذي يقويها في

العقدين الثاني والثالث من هذا القرن»[٢٣]. وحين ذاك تصبح العلاقة بين الغرب والإسلام علاقة تصادم وصراع نهائي.

ونراه يؤكد عمق الصراع بين الإسلام والغرب حيث «يقول: بعض الغربيين، بمن فيهم الرئيس كلنتون وبوش إن الغرب ليس بينه وبين الإسلام أي مشكلة، وإنما المشكلات كلها مع بعض المتطرفين الإسلاميين»[٢٤] ويتخذ رؤية حيال ذلك بقوله: «أربعة عشر قرناً من التاريخ تقول عكس ذلك العلاقات بين المسيحية والإسلام، سواء الأرثوذكسية أو الغربية كانت عاصفة غالباً، كلاهما كان الآخر بالنسبة للآخر... فمثلاً صراع القرن العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية ليس سوى «ظاهرة سطحية زائلة إذا ما قورنت بعلاقات الصراع المستمر والعميق بين الإسلام والمسيحية»[٢٥].

ولكن يمكننا بعد هذا التحليل أن نوضح مجمل القضايا التي تزيد من حدة الصراع بين الإسلام والغرب في خلال أفكاره:

١- بروز التمركز الأوروبي الذي يظهر جهود الغرب في الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي.

٢- الإحساس بالهوية نتيجة التواصل بين الغرب والإسلام.

٣- دور الصحوة الإسلامية في إبراز قدرتها مع التمسك بالهوية حيال الغرب.

٤- التزايد السكاني في البقعة الإسلامية.

وحينما نتمعن في كتابه فسوف نلاحظ بأن صموئيل هـ. يشير إلى أن أول حرب حضارات في القرن الماضي تمثلت في الحرب السوفييتية- الأفغانية (١٩٧٩-١٩٨٩) وأما الثانية تمثلت في حرب الخليج الثانية (١٩٩٠- ١٩٩١). فعلى ماذا انطوت الحرب الأفغانية؟ انطوت بتعبيره من حيث أنها تحولت إلى حرب حضارات ذلك لأن المسلمين يعتبرونها كذلك، لأنها ضد الاتحاد السوفييتي الغازي، والثانية فقد انطوت على فكرة أن الغرب الرأسمالي المعاصر ساهم في التدخل في صراع إسلامي، مما أدى حينذاك إلى وقوف المسلمين ضد الغرب. لذا يمكننا أن نحدد وجه الاستنتاج الذي طرحه في كتابه من خلال استقرائنا لمجمل الأفكار الواردة فيه، والتي حقّاً تتمثل في الهويات العرقية والقومية والدينية والحضارية التي تشكل المحور الهام والرئيسي لعالم الوقت الراهن، وهي بوصفها محاور الصدام الرئيسية. ثم أن العداوات والتحالفات وسياسات الدول تشكل طبقاً لعوامل التقارب أو الاختلاف الثقافي. لذا فالحرب القادمة بحسب نبوءته تتمثل بين الغرب من جهة والصين

والعالم الإسلامي من جهة أخرى. ومن هنا فإن تجنب الغرب للحروب يجب أن يأخذ بالقوانين الآتية: ١-قانون العوامل المشتركة. ٢-قانون الامتناع. ٣-قانون الوساطة المشتركة.

فهذه لقوانين تستطيع أن تضع حدًا لصدام الحضارات وكذلك تقوم في تقوية الحضارة المراد تكوينها. وإن النظام والقانون هما عماد كل حضارة، إلا أن الأبعاد الأخلاقية والثقافية للحضارة في تدهور مستمر كما رآها فكتب بهذا الخصوص مايلي: «هناك انهيار كوني في القانون والنظام، ومافيا عابرة للقوميات، وإدمان متزايد على المخدرات في كثير من المجتمعات، وضعف عام في الأسرة، وانهيار في الثقة والتضامن في كثير من العالم»[٢٦]. والهدف في الحقيقة يتجسد في كل ما كان يرمي إليه يتمثل في الدعوة إلى قيام نظام عالمي يقوم على تعدد الحضارات وتمازجها بدلاً من الصدام بينها، أي أننا نراه في نهاية أفكاره يخفف اللهجة حيال الشعوب الأخرى ويطالب بإقامة علاقات استراتيجية بين الحضارات وهو بهذا يقول: «في الحقبة القادمة يمثل صدام الحضارات الخطر الأكثر تهديداً للسلام في العالم، وبالتالي فالضمان الأكبر ضد حرب عالمية هو إقامة أو تأسيس لنظام عالمي يحفظ التضامن بين الشعوب ويقوم على تساند الحضارات بدلاً من صدامها»[٢٧].

وإذا كان عرضنا السابق، بشيء من التحليل والتفصيل لطروحات الصراع فإن الهدف من هذا هو التعرف على آفاق التعبير الذي قدمه المفكر الأمريكي المعاصر حيال تلك القضية والانعكاسات التي تجلت في الخطاب الثقافي العربي المعاصر وهذا ما يمكن أن نقوم به الآن وهو الجانب الذي يمكن قراءته ورصده من خلال الدراسات والأبحاث التي كرست جهدها لذلك التحليل ومن مواقع مختلفة. والمطالبة بإقامة حوار بين الحضارات، وليس للصراع فيما بينها.

من الضرورة أن نوضح مفهوم الخطاب هنا بغية الوقوف على تحليل تلك الدراسات والأبحاث لمضمون «صدام الحضارات» الخطاب في الثقافة العربية، مصطلح واضح الدلالة في الأصول، ولايثير فيها، دلالة وممارسة، أية إشكالية، إنما تكمن الإشكالية الأساسية، في اجتذابه القسري خارج حقله، وشحنه بدلالات غريبة عنه، وذلك بتأثير مباشر من «المحمول الدلالي» لمصطلح «الخطاب Discourse» الذي تغلغل في ثنايا الشبكة الدلالية لمصطلح الخطاب العربي بمختلف أشكاله الثقافي والديني والفلسفي.. إلخ، وتعرّضه، أو كاد، من الداخل، بحجة «تحديث» دلالة المصطلح

من جانب، وما تقتضيه الثقافة الحديثة من جانب آخر.

وهنا بدأت، فيما يخص هذا المفهوم، تتداخل الأنساق الثقافية الحاملة له، بما يحول ذلك التداخل إلى نوع من الاقصاء والاستبعاد للشبكة الدلالية الأصلية التي كانت تمثل مفهوم المصطلح واستبدلت بشبكة دلالية تنتمي إلى نسق ثقافي مختلف.

إذاً يستند الخطاب إلى شحنة دلالية وقواعد عقلية محددة، قائمة على التأويل ضمن الشروط التاريخية الكامنة فيه[٢٨].

ثم إنها كذلك لاتملك الأدوات المادية والفكرية لمواجهة غطرسة أفكار الغرب الذي أصبح أمر مواجهتها حتمياً، خاصة مع سماتها الأمريكية والتي تجلت في كتاب صدام الحضارات وكذلك نهاية التاريخ، مما جعلها أقرب إلى الرفض من الوجهة الإيديولوجية لدى هذه الحركات. ومن جانب آخر، لاتستطيع أن تعمل بمعزل عن العالم، فضلاً عن كونها لاتملك القدرة على الانفراد بالحوار من خلال لغتها الدينية المتعالية كما تمثل في الفترة الراهنة. الأمر الذي أدى إلى تواجد طرف مماثل لدى الغرب رافض كذلك للحوار مع هذا التيار، وهو ما يطلق عليه «الموقف الاقصائي» الذي يمثله المفكر الأمريكي صمويل هنتغتون والمستشرق برنارد لويس، ومارتن إنديك وهي تقترح إقصاء الإسلام باعتباره يمثله تيار أصولي. وفي المقابل نجد موقفاً آخر يسمى «بالموقف التقريبي» يدعو إلى التفاهم مع الظاهرة الإسلامية وعدم محاربتها[٢٩].

ثم نجد خطاباً آخر ينطلق من موقف فلسفي متنور قائم في الكشف عن منطق العلاقة بين الحضارات، مؤكداً أن السؤال الذي قدمه لنا الغرب بصدام الحضارات أم الحوار فيما بينها إنما يرجع إلى سؤال زائف في طبيعته. منطلقة من أن العرب لم يطرحوا مشكلة الحضارة أو العلاقة بين الأمم، بل أكدت الدراسة على أنها ثمرة من ثمرات الوعي الغربي بالعالم الراهن. فالصراع لا يقوم بين الحضارات كصورة من صور الإبداع الإنساني، لكن الصراع موجود بين الأمم وهو صراع يتمثل على المصالح ونزوع نحو الهيمنة، وأما القول بالحوار كذلك قول زائف ذلك لأن الحوار يفترض -منطقياً- طرفين متكافئين بالاختلاف يقوم بين هذين الطرفين حوار لانستطيع أن نحدد نتائجه مسبقاً، وتأكيده على ذلك طبيعة العلاقة القائمة بين الحضارة الأوروبية والأمريكية من جهة وحضارة العرب من جانب ثان فإننا لا يمكن وضعها في إطار علاقة حوار، والبديل في ذلك هو الكشف عن منطق العلاقة بين الحضارات من خلال التساؤل

حول هل هناك إمكانيات قابعة في قلب الواقع تسمح حينذاك لنا بالتفكير بصناعة حضارة جديدة؟[٢٠]

وهناك كذلك خطاب ثالث تمثل في طرفي الحوار والصراع للحضارات في العالم الراهن. منطلقاً من أن التاريخ الحضاري الإنساني يكشف لنا بوضوح على أن حركة هذا التاريخ يتعذر فهمها إلا باعتبارها مكونة من مجموعة من الأفكار الحضارية. والعلاقات المحتملة بين الحضارات، لايمكن أن تكون إلا علاقات قوى وصراع، على أساس أن مقولة الصراع هي المقولة المهيمنة على العلاقة بين الحضارات في عصر الرأسمالية المعاصرة بكافة إنتاجاتها من العولمة إلى الحداثة وما بعدها[٢١].

وفي مقابل مقولة «القوة» و«الصراع» التي تتحكم في العلاقة بين الحضارات، توجد مقولة «الحوار» التي يجب أن تكون هي كذلك المهيمنة على العلاقات الداخلية داخل كل مجتمع بعينه.

على أساس أن علاقات الحوار تنطوي على التعددية والاعتراف بالآخر ورفض منطق الغلبة الثقافية الغربية المتعارضة مع تعاليمها وقوانينها، موضحة بذلك الغاية الأساسية للتعامل الحضاري الغربي القائم على تهميش الثقافات الأخرى[٢٢].

وخطاب رابع يرى بأن مشروع الحوار أتى متأخراً، ورداً على مقولة الصدام باعتبارها تتناقض مع القوانين العامة لتطوير المجتمعات الإنسانية ذلك لأن ما يناسب قوانين التطور هذه هو الحوار والتفاعل وهذا فعل ثابت بالمنظور التاريخي. وينتهي هذا الخطاب إلى التأكيد بأن الحلول للخروج من مأزق الصراع والصدام ينطلق من الإيمان بأهمية الحوار البعيد عن الأحادية التي يراد فرضها ومن الإيمان بقيمة التنوع، إذ هو سر وجوهر الحوار وديمومته، لذا يجب قراءة الآخرين والتعامل معهم من خلال مصادرهم وقناعاتهم ومصالحهم دون فرض الإرهاب والسيادة. وينطلق برأي هذا الخطاب مشروع الحوار من:

أولاً: تعزيز الحوار في الحضارة نفسها.
ثم ثانياً: مع الحضارات الأخرى بطريقة سلمية واعية وعقلانية.

وخطاب خامس يؤكد فيما معناه على أن صدام الحضارات، يتجلى في صدام المصالح بالمفهوم البنيوي له، والتعليل على ذلك ما تمثل من حروب وصراعات ضمن إطار الحضارة الغربية ذاتها، فمثلاً الصراع في الحربين العالميتين كان في الأصل يدور ضمنها أي (الحضارة الغربية) بهدف الهيمنة ومناطق النفوذ والسيادة في العالم، وثم حرب الأمريكان ضد الاتحاد

السوفييتي السابق، كان يمثل صراعاً بين القوتين على مناطق النفوذ في جنوب آسيا وبحر قزوين، وكذلك حرب الخليج الأولى دعمت أمريكا العراق ضد إيران التي رأت فيها تهديداً لمصالحها.

حقاً إننا نلاحظ الخطاب الثقافي العربي حيال صدام الحضارات يأخذ تأويلات مختلفة إلا أنها في نهاية المطاف تُقر بصورة ضمنية بأن أغلب المفكرين الأوروبيين والأمريكان ينطلقون من المركزية في كافة دراساتهم وهي في الواقع لم تأت عبثاً بل أتت بصورة مقصودة ومحركة لذهن مجتمعات بلدان العالم الثالث عموماً والعالم العربي على وجه الخصوص، لكي تعترف بأن هناك مسافات حضارية بينها وبين الحضارة الغربية، من حيث تأكيد المفكرين الأوروبيين على وهم تفوق الحضارة الغربية، وازدواج المعايير كلما تعلق الأمر بالصراع العربي- الإسرائيلي.

ولكن باعتقادنا أن السبب الأول لفرض تلك المقولة كمنت في المحاولات الدائبة لنفوذ وفرض الهيمنة الغربية على العالم، وهدفها إبقاء ثلث الشعوب في حالة من التخلف وعدم النهوض، مما يؤدي إلى حالة من اليأس والغضب والتمرد على كل هذه الإجراءات الكولونيالية المعاصرة. لذا فإن على أية أمة إذا حاولت أن تبني حضارة جديدة، تنطلق من جُماع التصورات الجديدة والمنبثقة من عالمها الخاص بها ومن الصيرورة التاريخية التي تعيشها، والتي تحمل في داخلها قوى اجتماعية جديدة ينتجها الواقع المعاصر ذاته. وبالتالي يكون الرد على أطروحة الصدام بالحوار والاعتماد على القوى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتقليص الفوارق الهائلة في التنمية والتصنيع في مجتمع ما من المجتمعات.

الهوامش

١- صموئيل هنتنتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك أبو شهوة ومحمود خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته، ١٩٩٩، ص١٠١.

٢- المصدر السابق، ص١٠٢.

٣- المصدر السابق، ص١١٣.

٤- انظر نيقولاتيماشيف: نظرية علم الاجتماع- طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة، محمد الجواهري والحسيني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠، ص٢٨١.

٥- صموئيل هنتنتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ص١٢٠.

٦- انظر سمير أمين: نحو نظرية للثقافة- نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٩، ص١٩.

٧- انظر يوسف سلامة: الحضارة بين الصراع

والحوار في عصر ما بعد الحداثة، دراسات استراتيجية، السنة الثانية، العدد ٤، دمشق، ٢٠٠٢، ص١٤٧.

٨- فالليبرالية الاقتصادية والديمقراطية البرلمانية حقًا يشكلان الوجهين المتقابلين لنفس العملة الا وهي فكر بورجوازيات ممتلكة اقتصاديًا، وسائدة سياسيًا ومهيمنة إيديولوجيًا من خلال تبرير استمراريتها بتبني أطروحات مجردة تعتمد الانتقائية منهجًا عبر الأخذ بفرضيات تقلصية وقابلة للتأويل.

٩- صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ص١٢٠.

١٠- المصدر السابق، ص١٢٢.

١١- المصدر السابق، ص١٢٢.

١٢- انظر مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٨، ص٢٢٠.

١٣- انظر تصريح الأمين العام للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية محمد إبراهيم الفيومي، في الرأي العام، الكويت ١٩٩٨/١/٢٥، حيث قال: «الغرب يخالف الصحوة الإسلامية حتى لايفاجأ بالزحف الإسلامي» حقًا وبدون شك أن مثل هذا التصريح ليس وليد عام ١٩٩٨، بل سبقته إرهاصات التصور الساذج بأن الإسلام هو البديل المعاصر للشيوعية في الفترة الراهنة.

١٤- انظر أحمد البغدادي: أزمة الفكر الإسلامي في عصر العولمة، مجلة النهج، شتاء ٢٠٠٢، دمشق، ص٦. وانظر كذلك عبد الله إبراهيم في الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، بيروت، ١٩٩٩، ص٨- ٩.

١٥- صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ص٥١٨.

١٦- انظر مصطفى نجيب فواز: بدايات اهتمام الغرب بالمشرق العربي، مجلة الفكر العربي، العدد ٨٨، بيروت، ١٩٩٧، ص١٥٨.

١٧- صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ص١٦١- ١٦٢.

١٨- المصدر السابق، ص١٩٣.

١٩- المصدر السابق، ص٢٣٥.

٢٠- المصدر السابق، ص٢٠٦.

٢١- المصدر السابق، ص١٩٩- ٢٠٠.

٢٢- المصدر السابق، ص٢١٥.

٢٣- المصدر السابق، ص٢١٥.

٢٤- على اعتبار أن صموئيل هـ كان استاذاً للعلوم السياسية في إحدى الجامعات الأميركية وهي جامعة هارفارد وبالتالي كان مديراً لمعهد الدراسات الاستراتيجية ومسؤولاً من التخطيط في مجلس الأمن القومي، لذا فقد كان على مقربة من السياسة الأمريكية ولاسيما هنري كيسنجر وبريجنسكي وكارتر وبوش فأخذ عنهم الكثير من آرائهم وجسدها في كتابه.

٢٥- المصدر السابق، ص٢٣٤.

٢٦- المصدر السابق، ص٥٢٢.

٢٧- المصدر السابق، ص٥٣٣.

٢٨- انظر عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص٩٩.

٢٩- انظر أحمد البغدادي: أزمة الفكر الإسلامي في عصر العولمة، ص١٦. وانظر كذلك فؤاد زكريا في الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٣- ١٤.

الثقافة والحضارة

محفوظ أيوب ٭

-١-

ربما تكون الحياة في الطبيعة التي عاشها الإنسان في بداية تطوره أقرب إلى طبيعته وطبعه، كما يرى جان جاك روسو، وأن الحضارة والمدنية قد أبعدته عن طبيعته الأصلية وأفسدته وولدت الشقاء له، ودعا روسو للعودة إلى الحياة الطبيعية، ورغم ملاحظاتي العديدة على مثل هذا القول، يبقى السؤال الأساسي هو:

هل يمكن العودة إلى الحياة في الطبيعة، وهل هي أكثر سعادة وجدوى، بعد أن قطع هذا الشوط البعيد في مجال الحضارة والتقدم الحضاري؟

(٭) محفوظ أيوب: أديب من القطر العربي السوري، عضو اتحاد الكتاب العرب ينشر في الدوريات المحلية والعربية. أهم كتبه: حكمة من الشرق.

يبدو لي أن هذا الأمر متعذر تمامًا، وإن توفر للبعض وفي بعض الأحيان، فهو متعذر للأكثرية وفي كثير من الأحيان، في خضم هذا التقدم الحضاري الهائل ومزاياه الكثيرة التي جلبها للإنسان، ورغم المحاذير العديدة التي قد تنجم عنه، لأن لكل أمر في هذه الدنيا سلبياته وإيجابياته، وهنا يأتي دور الإنسان ليوجهها نحو الخير بدلاً من الشر.

وتكون مهمة الثقافة هي مساعدة الإنسان، ليكتسب المزايا ويرسخها في نفسه، ويتخلص من الأخطاء والسلبيات والشرور التي تجلب الشقاء له، بعد أن يتبين حقيقة الأمور، ويعيشها على ضوء معطيات الحضارة التي تقوده إلى الفردوس المفقود، الذي تتوافق فيه طبيعته وحضارته.

ويتقدم نحو السعادة أكثر فأكثر، حتى يظفر بأقصى حد منها. وهذا ماتفعله الثقافة الحقيقية، لكي تجد له طريقًا جديدة أفضل للحياة والخلاص، بواسطة الحضارة، ومن خلالها.

-٢-

الفلسفة والعلوم والآداب والفنون والحكمةوالأخلاق والعقائد والعادات والتقاليد وأساليب الحياة السائدة في مجتمع ماهي مانسميه بالحضارة أو المدنية. وقد تستعمل كلمة حضارة للتعبير عن الجانب الروحي منها، وكلمة مدنية للتعبير عن الجانب المادي فيها. ولا نستطيع في الواقع أن نفصل أي واحد منها عن الآخر. وفي بعض اللغات الأجنبية توجد كلمة واحدة تعبر عن الحضارة والمدنية معًا.

وحين تتفاعل معطيات الحضارة والمدنية مع شخصية الإنسان وتؤثر فيها، وتساهم في تكوينها، وتقومها وتصقلها وتهذبها، وتكسبها خصائص معينة عندئذ نسميها: ثقافة. أي الثقافة هي إعداد وتقويم وتهذيب وصقل وتطوير للشخصية، بواسطة تجارب الحياة والحضارة والمدنية التي تعتبر وسائل ثقافية لها.

ويكون الإنسان مثقفًا بقدر مايمارسها، ويتأثر بها، وتتطور شخصيته نحو الأفضل منها.

-٣-

فالثقافة هي نمط أو أنماط من المعرفة والمبادئ والقيم تتجسد في الأخلاق والسلوك والعمل وتتجلى فيها. وتنتظم معًا في تركيب أو وحدة تتميز بها، وتسير حياة الفرد، والجماعة وفقًا لها. وتتولد من ممارسة الحضارة والمدنية وتجارب الحياة، وتأثيرها على الشخصية الإنسانية، لتصبح ذات سمات وخصائص معينة، في مختلف جوانبها، المادية والروحية، والنظرية والعملية، والفردية والاجتماعية. وفي

الفكر والعاطفة، والقول والفعل، وتفاعلها مع البيئة الطبيعية والاجتماعية. وبالتالي هي أسلوب أو نمط للحياة يكسبه الإنسان بتأثير ذلك كله.

-٤-

تأخذ الثقافة أنماطًا متنوعة، حتى يكاد يكون لكل شخص نمط معين منها، رغم اشتراكه مع الآخرين من أفراد مجتمعه في نموذج عام له خصائص معينة، تتجلى لدى أفراده بنسب متفاوتة، ولكنها تحافظ على معدل مرتفع منها.

وتتولد هذه الخصائص العامة المشتركة من تفاعل الأفراد بعضهم مع بعض ومع بيئتهم الداخلية والخارجية. وبالتالي يكون لكل مجتمع أو جماعة نمط معين من الثقافة، تتجسد خصائصه العامة لدى فئة أو قرية أو مدينة أو وطن، أو أمة وتسمى عندئذ، ثقافة قومية. ولما اتسعت وكثرت الاتصالات، واشتد التقارب والتفاعل بين الأمم والدول في هذا العالم بدأت تتشكل ملامح ثقافة عالمية.

-٥-

أي لكل مجتمع نمط معين من الثقافة يأخذ به أفراده بدرجات مختلفة، بدءًا من الالتزام الشديد به، حتى الثورة عليه بغية تبدلية. ويتبادل الفرد والمجتمع التأثيرات الثقافية للوصول إلى نمط معين لها وتطويره.

كما تقوم بين المجتمعات المتنوعة علاقات ثقافية تتبادل بها التأثيرات الثقافية فيما بينها، وهذا مانسميه بالمثاقفة. وقد تسعى جماعة ما لنشر ثقافتها وفرضها على الجماعات الأخرى، لتسود فيها، وتتغلب على ثقافاتها، وتأخذ شكل الغزو الثقافي لها.

-٦-

إن تبادل التأثيرات الثقافية بين الأفراد والجماعات والشعوب والأمم ضروري ومفيد، يغني الثقافة ويطورها، ويسير بها نحو التكامل والتوحيد والعالمية، مع الاحتفاظ بخصائص كل منها التي لاتنفي غيرها.

ولكن عندما تأخذ هذه التأثيرات شكل غزو ثقافي، تسعى من خلاله بعض الجماعات إلى فرض ثقافتها بالقوة، أو بالوسائل الملتوية، أو غير الشرعية، فقد تؤدي إلى ردود فعل تجاهها، لكي تحافظ كل ثقافة على وجودها.

ومن حق كل ثقافة أن تدافع عن نفسها، وتحتفظ بخصائصها التي لاتنفي وجود ماهو صحيح في الثقافات الأخرى وتكاملهاوتوحيدها.

وخير وسيلة تدافع بها الثقافة عن نفسها هي إيجاد ثقافة متينة جيدة، وتوفير الشروط الضرورية لها ولنموها وتطورها،

كالحرية والإبداع، وتوفير حاجاتها وحاجات من يمارسها، والوسائل والأدوات التي تتطلبها ممارستها وانتشارها وعملية الإبداع فيها.

أما الاقتصار على إعلان الحرب ضد الثقافات الأخرى والتهليل لها، دون إيجاد ثقافة جيدة، وتوفير شروطها، فلن يكون مجديًا، وستتعرض مثل هذه الثقافة للاجتياح والغزو شأن كل شيء ضعيف في هذا العالم، ومهما حاول أصحابها منع ذلك. أو تفرض العزلة على نفسها.

ويمكن لكل ثقافة أن تسعى للتبادل والتأثير والانتشار بالوسائل والحقوق المشروعة. ويكون هدفها إيجاد ثقافة أفضل. وتسعى للوصول إلى الصورة المثلى لها.

وكل تبادل وتأثير وانتشار ثقافي يكون مشروعًا وجيدًا مادام يستعمل الوسائل المشروعة أو المتفق عليها، للوصول إلى ثقافة أفضل لكل أطرافه، لا إلى التغلب والسيطرة والأهداف الشريرة.

-٧-

ويكون الحوار بين الأفراد والجماعات والثقافات من أفضل الوسائل لتبادل الآراء واحتكاكها وصقلها، وتكوين الشخصية المثقفة والثقافة الجيدة.

-٨-

إن الحوار الذي تتعدد وتتصارع وتتعاون الأفكار فيه، يقوم مع التجربة والممارسة والخبرة، بتكوين ثقافة حقيقية وتوليدها وتغذيتها وتنميتها، وتجسيدها في عمل الإنسان وأخلاقه وسلوكه وقيمه ومبادئه التي تمثل الثقافة لديه.

-٩-

أما أولئك الذين نصبوا أنفسهم أوصياء على كل ماتنتجه عقول الآخرين، واعتبروا أن لارأي سوى رأيهم، ولافن سوى مايرونه فنا، ولاقيمة إلا لما يستمد قيمته منهم، بعد أن اطلع بعضهم على بعض ماأنتجه الغرب، وبعضهم الآخر على بعض ماأنتجه الشرق، وعاد بعضهم إلى الآثار القديمة ليستمدوا الوحي والمقاييس منها. واعتبروا أن ماأخذوه من موائد الشرق أو الغرب أو الزوايا المهجورة هو الحقيقة المطلقة، التي لايمكن أن تكون هناك حقيقة غيرها أبدًا. كان جديرًا بهم أن يدركوا أن الثقافة التي لاتمنح مرونة في الفكر وسعة في الرؤية، تكون شيئًا باليًا لاجدوى منه، ويضر أكثر مما ينفع.

قليلاً من التواضع.. أيها الأدعياء.. وافتحوا أبواب نوافذكم، لتهب منها رياح الآخرين، الذين قد تثبت الأيام المقبلة مدى صحة رؤيتهم، ومدى عقمكم وغروركم، الذي يقوم بدور الإجرام والقتل لما ينتجه الآخرون، ولكل ماهو حضاري وثقافي.

-١٠-

وعندمـــا ينزل الوحي على بعض من يمسكون القلم بأيديهم، ومن طرفه الآخر الخلفي، وتسمح لهم الظروف الغريبة أن يصدروا ا أحكامًا على ماينتجة الآخرون، بالمنع والحظر والتسفيه والشتائم، أو بالمروروالمدائح والتسابيح،و التي لامثيل لها إلا لدى أمثالهم. ويعتبرون.. عن وعي أو عدم وعي ..أن كل مايقولونه ويفعلونه لاياتيه الباطل لامن أمامه ولامن خلفه، لذلك لارأيَ سوى رأيهم، ولامجـال آلا لوجهة نظرهم، ولايدخل ملكوت السماوات إلا من أرادوا له ذلك، ودفع الثمن الذي يطلبونه منه. مما يغرق كل شيء في التعصب والأحكام المطلقة، والاستبداد في الرأي، والتحكم الظالم، والطغيان الثقافي، إن صح التعبير.. وغيرها من الأساليب التي تمهد السبيل لكل غزو ثقافي يأتي من الخارج أو الداخل، وينفذ إلينا من خلال التزمت والتجبر والفساد، ويدمر البنية الثقافية من الداخل.. لأنه ماقتل الفكر والأدب والثقافة مثل الرأي الأوحد الذي لارأي غيره، حتى نسمح لكل الرياح أن تهب على منازلنا دون أن تقتلعها من جذورها، كما يقول غاندي، وتحل فيها الثقافة والخير والبركة.

-١١-

تختلف الثقافة عن الإبداع في أنها تهتم بما هو موجود لتصقله وتنميه وتطوره وتعده للإبداع. بينما الإبداع هو إيجاد شيء جديد في مجال ما، وقد تستخدمه الثقافة فيما بعد لتحقيق هدفها . ولذلك قد يكون الإنسان مثقفًا وغير مبدع، وقد يكون المبدع غير مثقف بمعنى ماأو لدرجة ما، ولاسيما خارج مجال إبداعه. ويكون الفرق الأساسي بين المثقف والمبدع في ما هو جديد لدى المبدع وقد يفتقر إليه المثقف.

وشتان بين الحالتين. لأن المبدع يعطي الجديد، والمثقف قد لايبدع جديداً مثله. ويمكن أن يكون الإنسان مثقفًا ،ومبدعًامعًا.

-١٢-

الثقافة تصقل الموهبة ولاتخلقها. ولكنها قد تكون ضرورية لجعل هذه الموهبة تصل إلى أقصى مداها، وتخلق الحضارة والمدنية والثقافة الجديدة.

-١٣-

كما تقوم التربية بتنمية شخصية الإنسان من جميع جوانبها، إلى أقصى الحدود الممكنة التي تحقق نموذجًا معينًا لها، ولاسيما في مراحل حياته الأولى. ويكون ذلك بتأثير الأهل والمدرسة والبيئة المحيطة به أكثر من العوامل الأخرى.

وتأتي الثقافة لتكمل دورها وبخاصة في المراحل التالية.

-١٤-

وتتعاون العمليتان التربوية والثقافية

وتتداخلان وتتكاملان معاً، وتعتمد كل منهما على الأخرى في عملية تكوين شخصية الإنسان المتكاملة المستقلة المثقفة، التي تقوم بدور حضاري في بيئتها.

-١٥-

أي التربية تبني شخصية الإنسان في مراحلها الأولى، والثقافة تساهم في هذه المهمة، ولاسيما بعد سن معينة، وتقومها وتهذبها، لتقوم بدورها الحضاري والثقافي.

-١٦-

وإن معطيات الحضارة من علوم وآداب وفنون وأخلاق وحكمة وأساليب الحياة وغيرها، يقوم كل منها بتثقيف جانب من شخصية الإنسان أكثر من غيره، وتتكامل جميعها معاً، لتكون له الشخصية المثقفة حقاً بنسبة معينة.

-١٧-

تكون الثقافة متكاملة عندما تشمل جوانب الحياة الحضارية... من فلسفة وعلم أدب وفن وأخلاق وحكمة، وجوانب الشخصية الإنسانية... الجسمية والعقلية والانفعالية والاجتماعية والأخلاقية... إلى درجة كافية.

وتكون الثقافة كافية عندما تؤدي ممارستها إلى تطوير الشخصية نحو الأفضل بنسبة عالية، مما يجعلها ثقافة حية تكفي لممارسة حياة راقية.

-١٨-

الثقافة الحية... تنبع من ممارسة الحياة، ومما هو حي فيها، ومن الوسائل الثقافية الأخرى... من كتب ومسرح وإذاعة وتلفاز وسينما، وعلم وأدب وفن وغيرها... مما يؤثر في حياة الإنسان ويوجهها ويجعلها أكثر سعادة وجدوى. وتستمر في البقاء والتأثير على الإنسان في حياته الحاضرة، وربما مستقبله البعيد أيضاً. وتكون حية بمقدار ماتؤثر عليه ومدى استمرارها، وحين ينتهي تأثيرها تكون قد ماتت وانتهى دورها، وتوضع في متاحف التاريخ لتكون عبرة.

-١٩-

إن الثقافة التي نحصل عليها من الكتب والوسائل الثقافية غير الحية تلعب دوراً كبيراً في تكوين وتهذيب شخصياتنا، رغم اختلاف درجة تأثيرها. ولكنها تبقى جامدة وخارجية عنا إلى حدما. وتشدنا في هذا المنحى. والثقافة التي تأتي من ممارسة الحياة تتمتع بالحيوية والفاعلية، وتنبع من داخلنا مباشرة، وكثيراً ماتتداخلان معاً.

وخط سيرة الثقافة الصحيح... يسترشد بالكتب والوسائل الثقافية الأخرى، لممارسة الحياة بصورة أفضل وأكمل، وتكوين الشخصية المتكاملة المستقلة.

-٢٠-

الثقافة الصحيحة تسير على طريق الأخلاق الحسنة، وتخلق الإنسان الأفضل الذي هو هدفها الحقيقي.

والثقافة المشوهة تنحرف به عن الطريق الصحيح، وتكسب شخصيته مياعة وانحلالاً وتعلقاً بالمظاهر الفارغة. وهي ليست من الثقافة في شيء ولاتستحق هذا الاسم، وتكون أشد خطراً من الجهل نفسه.

-٢١-

والثقافة المنحرفة التي لاتعي ذاتها، ولاتأخذ أبعادها المتكاملة في مختلف المجالات، ولاتعرف هدفها الصحيح، تخلق فئة من المخنثين المنحرفين، بدلاً من أن تخلق الإنسان المثقف الراقي الحضاري.

-٢٢-

تكون الثقافة مشوهة أو منحرفة، عندما تستخدم معطيات الحضارة والمدنية والحياة، في غير طريق الحق والحقيقة والأخلاق القويمة. وبهذا تنتفي عنها صفة الثقافة الحقيقية.

-٢٣-

إن الثقافة التي لاتقف مع الحق وتتبناه وتلتزم به هي ثقافة مشوهة، مهما بلغ مستوى جمال الثياب التي ترتديها.

-٢٤-

ثقافة لاتلتزم بمبادئ وقيم ومفاهيم صحيحة يكون الجهل أفضل منها.

-٢٥-

والثقافة الحقيقية في جوهرها معرفة وقيم ومواقف وذوق وأخلاق وسلوك وعمل وتصرفات حسنة.

-٢٦-

الثقافة ليست كتباً ومعلومات وشهادات ومظاهر، بل هي سلوك وذوق وأخلاق. وإذا لم تكن كذلك فهي لاتستحق الجهد المبذول للحصول عليها.

-٢٧-

وأي مدرسة أو جامعة أو شهادة، مهما بلغ مستواها، لاتعطي ثقافة كافية، وإنما تعطي وسيلة لاكتساب الثقافة. وقد يستعملها صاحبها ويصبح مثقفاً، أو يهملها ويعود جاهلاً أو نصف مثقف، رغم ماتشير إليه شهادته.

-٢٨-

ماأكثر أولئك الذين يحملون شهادة الدكتوراه في الهباء، مع أنه قد كتب عليها اسم اختصاص آخر.

-٢٩-

وإذا لم تصل الثقافة إلى مستوى كاف، وبأساليب صحيحة، تؤدي إلى تليين الشخصية وتمييعها دون أن تكسبها الصلابة والاستقامة والمرونة اللازمة. لذلك كان أدعياء الثقافة وأنصاف المثقفين من أخطر الكائنات البشرية على الثقافة والمجتمع.

-٣٠-

إن نصف المثقف أخطر على المجتمع من الجاهل، لأن نقص ثقافته يملؤه بالغرور وضيق الأفق، ويجعله يعتقد أن مايعرفه هو كل الحقيقة، ولاحقيقة غيره. ومع الأسف.. لابد من المرور بهذه النقطة عند الانتقال من الجهل إلى الثقافة الحقة. ولكن الإنسان العاقل يمر بها بسرعة وهدوء وروية.

-٣١-

المثقف حقًا.. يمارس معطيات الحضارة والمدنية والحياة، بدرجة عالية تكسبه منظومة من المعارف والمبادئ والقيم، التي تتجسد في أخلاقه وسلوكه وعمله وتعامله مع الآخرين وأسلوب حياته، وتسمو بشخصيته نحو الأعلى.

-٣٢-

والمثقف الحقيقي يمارس ثقافة متكاملة وكافية ومتجددة إلى حد كبير، ويتسع عقله لأكثر من وجهة نظر واحدة، وتتطور شخصيته نحو الأفضل دائمًا.. وإذا لم يحدث مثل هذا التطور نكون أمام دجال أو غبي أو شرير لم تجد الثقافة معه.

-٣٣-

إن المثقف الحقيقي يستمد مقاييسه من الحقيقة، التي تتبع من داخل نفسه، أي مما يؤمن به حقًا، وليس مما يقدمه الآخرون، أو مما هو سائد ويتعارض مع الحق والخير والجمال.

وغير المثقف أو مدعي الثقافة يستعير مقاييسه مما هو خاطئ أو من ديار الآخرين، دون تفكير ولامعرفة ولاإيمان حقيقي، ويبدو كببغاء حمقاء تردد ماتتلقنه.

-٣٤-

والذين لايجددون أنفسهم بالتجارب والعمل المبدع والثقافة التي تمنحهم خبرة متجددة، يصبحون كائنات متحجرة، أو مياها راكدة آسنة، أو اسطوانات مكررة مملة، تدفع الآخرين لإهمالها وإلقائها جانبًا أو بعيدًا عنهم.

-٣٥-

بدون تجارب حيّة مفيدة، وثقافة متجددة، يصبح الإنسان ساذجًا جدًا.

-٣٦-

من أبسط المعطيات الحضارية والثقافية.. من جريدة.. من تلفاز.. من كتاب أو قصة أو مسرحية أو فيلم.. أو تصرف ما.. أو أي شيء آخر لبلد ما أو شخص مايمكننا أن نستنتج المستوى الحضاري والثقافي لهذا البلد أو الشخص، أو الخصائص العامة له.

-٣٧-

وحقيقة ذلك أن:

الثقافة هي إعداد وتقويم وتهذيب وصقل وتطوير للشخصية الإنسانية وعلاقاتها مع بيئتها.

-٣٨-

أو هي المعارف والمبادئ والقيم التي تصوغ شخصية الإنسان، وتسير حياة الفرد والجماعة وفقًا لها.

-٣٩-

الثقافة هي الحضارة والمدنية عندما تتفاعل مع الإنسان، وتنبع من داخله، لتساهم في تكوين شخصيته وتطويرها، وتشكل بنية معينة له، تتجلى فيها خصائصها بنسبة عالية، يتعامل من خلالها مع الآخرين، وتكسبه أسلوبًا معينًا للحياة.

-٤٠-

أي الثقافة هي سلوك وأخلاق وذوق قبل أي شيء آخر.

-٤١-

ويكون الإنسان مثقفًا جيدًا بقدر مايتطابق سلوكه مع الأفكار والمشاعر والقيم والمثل العليا الحقيقية التي ترفع الإنسان وتسمو به.

-٤٢-

والثورة الثقافية هي تغيير سريع وجذري وحاسم، في تفكير الإنسان ومبادئه وقيمه وأخلاقه وسلوكه وعمله، وبالتالي في نمط حياته وشخصيته.

مراجع

١- قصة الحضارة- تأليف ول ديورانت- الجزء الأول- ترجمة: زكي نجيب محمود- الناشر: لجنة التأليف والترجمة والنشر- مصر.

٢- حضارة الإنسان- تأليف: رينيه ماهو- ترجمة: أنطون حمصي ومهاة شرشر- الناشر: وزارة الثقافة - دمشق.

٣- المدنية.. سرابها ويقينها - تأليف: جورج باستيد- ترجمة: عادل عوا - الناشر: جامعة دمشق.

٤- عسر الحضارة- تأليف: سيغموند فرويد- ترجمة: عادل عوا- الناشر: وزارة الثقافة- دمشق.

٥- الثقافة والالتزام- تأليف: مارغريت ميد- ترجمة: خير الدين عبد الصمد- الناشر: وزارة الثقافة- دمشق.

٦- فلسفة القيم- تأليف: ريمون رويه- ترجمة: عادل عوا - الناشر: جامعة دمشق.

٧- حياة الحقائق - تأليف: غوستاف لوبون- ترجمة: عادل زعيتر- الناشر: دار إحياء الكتب العربية- القاهرة.

٨- العقد الاجتماعي -تأليف: جان جاك روسو- ترجمة: عادل زعيتر- الناشر: دار المعارف- مصر.

الإبداع

شعر

إيقاعات ... لجنازة الحلوى

خالد أبو خالد

قصائد من الغربة

ماجد الخطاب

قصة

قصص قصيرة جداً

ضياء قصبجي

يخرج القلب من دمي

باسم عبدو

نص

عصفور الدم

جميل أبو صبيح

إيقاعات... لجنازة الحلوى

شعر

خالـد أبو خالـد ❖

لحمامة اخرى النشيدْ
ولنجمة الصبح البعيدة ..موعدٌ في الماسِ
للعشاقِ حزنُهم السعيدْ
لوردة الحزن الوحيدِ.. على الوحيدةِ..
دمعتان ..
- ستنام في دمها طويلاً - يا يمامُ-
تنامْ..-

(❖) خالد أبو خالد :أديب وشاعر من فلسطين . يساهم في الحركة الشعرية منذ ستينات القرن المنصرم. له العديد من الدواوين المنشورة والمخطوطة.

- لو أنها ابتسمت - تنامْ
لو أنني أبكي قليلاً..
طفلتي الأخرى.. على شجري.. تنامْ
- لو أننا نصحو..-
يباغتنا الغبارُ.. على مراياها..
سأرسم صورة لجنازة الخطب الصغيرة
للسلامْ...
- لدم يصيح من التراب.. سماؤه
الأولى..
لأقنعة القطيع على النجيع.. لغاتُها
ولنا الخواءْ
جبلت أحزانًا مدخنةً.. من الرمل
الجريح..
دخلت في دمهم.. مضرّجةً في
الضريحْ..
- يا أمهم.. نصبوا الموائدْ..
حولي سواد.. أو بياضٌ.. أو بلادٌ..
وأ نا الرمادأقوم فيها.. كي تقومْ..

لجنازة الحلوى.. زغاريد الطرائدْ..
لسنابل الروح الحرائقُ..
ولعزف أرملة الكلام.. هديلُ أطياف
سحابٌ.. في الربابْ..
طفلي ستحمله العصافير الشقية.. في

الحرير..
إلى الغيابْ..
والكون.. يرفل في اليبابْ..
ودمي.. يكون .. ولا أكونْ..
- إني أخذتُ من الرحيل بكاءه..
فخذي غنائي..
سأحاول الآن الغناءَ.. فحاولي أنت
الضياءَ.. أحاول الآن الصيامَ.. فحاولي
ذهب الكلام .. يحاول الوقت انتظارَكِ
عند فضته.. سيسر جني الظلامْ..

لملامة الوجد النحيل..
لسكّر القلب الكسير..
لمن يراوغه النهارْ
لدفقة الثدي الأخيرة.. للجرار..
لجلَّنار العشق.. للغيم الجليل..
للَيْلك الفسق المعشق.. بالشهيدة..
والشهيد..
لسوف أستدعي النقيضَ.. من
النقيضْ..
لمسافة الجسر الأخير.. لفيقة القنديل
للنخل القتيل..
لكل أسماء المحارب..

للظهيرة.. في الظهيرةِ..
للدفاتر .. في الرمالِ..
لشاعر اللغة الجميلة.. ما يريدُ..
وما تُريدُ..
– هي أول الشهداءِ.. آخرهم
كأجملهم.. تجيءُ..
هي لؤلؤُ الوقت.. المكابدُ.. والبريءُ..
هي مفردُ الجمل المفيدةِ.. في الصعود
إلى بطولتها تفيءُ..
ولشهقة الليمون.. في الزيتون.. مفتاحٌ..
لمن غابوا ..
لأسئلة المغني..
للضفائرِ.. للبكاءِ..
لمن سيقرأ .. أو سيكتبُ
للمرافىء.. في الحصارِ..
لكل أسئلةالدمارِ..
لزهرة الدُّفلى
لنارنجِ الحوارِ
لمأتم الموّالِ..
للبحرِ القصيِّ..لبرتقال الشهدِ في
الشجنِ العصيِّ
ولمن سيحفظ طعم غربتها الشجيَّ..
لفجر قبلتها..

ستتكسر الظلالُ على تقاسيم
الدروبَ..
ولمركب الهم الثقيلِ..
لشمس يافا.. في الخليلِ..
لوقع خطوتها.. البهيِّ..
لمغزل العينِ النديِّ
لجرّة الفخار.. للماء النبيلِ..
– دمٌ سيأتي.. ثم يرحلُ ..–
للبيوتِ.. بلا بيوتٍ
للمساءِ.. بلا مساءٍ
للغريبة.. للغريبِ..
لمن يموت.. ولا يموتُ..
لمن تنام قبيل لثغتها على دمها..
أصلي.. لن يمرّوا..
سأرتّب الآن الوسائدَ.. في دمي..
سأوزع الآن القصائد.. في النحاسِ..
لكي نودعها.. جريحًا.. أو جريحة..
– إيمان في دمها تنامْ..–
– هل ردني دمها إليَّ .. بلى..
خرجتُ من اليباسْ
خرج الشمال مع الرصاصِ..إلى
الجنوبِ
والشرقُ.. أوله غروبْ..

- هل برهن الزمن الرصاصي المبرمجْ

أن أقـدامي تطيـرُ إلى السـمـاوات المطيرة..

في الينابيع الشحيحة..

- نبأٌ تنادره الفضيحةُ..

في صحارانا.. الفسيحة..

ولسوسن العمر الجميلِ- يمرُّ بي- ورق

الكتابة.. - أنتِ من أبكى مواويلي..

فـشـجَّـرني عـويلي.. أنت في شـفق

العقيقِ..

وأنتِ همي..

نسري يحلق في دمائك.. لا يرى جسرًا

إليكِ- ولا أرى- جسدي يحاورني

أزنّره.. فيمشي..

- هل أنت جاهزة الذرى..؟

جَهَّزت أسلحتي.. ونعشي..

للسعْرِ في رحم الزَّوالِ.. لآخر الكلماتِ

في سفر الحليبِ.. رسالة..

ولشارع يصل القرى.. بالمكتباتْ..

وصلت خلاخيل البناتْ

وصلت طفولتنا.. لتكتبنا احتمالاً ضدَّ

نكبتنا..

جوابًا.. للقرارْ

ولدورة الدم في الدوالي..

للخيال.. بلا خيالْ..

وصل الصهيل.. إلى الصهيلِ..

ولم يجد قمري الثريّا..

لم تجد جسدي البراري..

لو خسرتُ.. سأخسر الموت البطيءَ..

فهل خسرنا..؟

أيها القلبُ المعذّبُ..

- جادك الغيثُ المعلبُ

والدخانْ..-

لسماء خيمتنا.. لهذا البحر.. للطفل الجسور..

لسيد العشاقِ..

لامرأةٍ مبعثرة الحضورِ..

لمن يكون إذا أرادَ..

لكوكبٍ خلع الحدادْ

لحلم عاشقة مطرَّزة.. لرؤيا..

لرسائلي الأولى.. إليها.. للطيورِ..

لعشب واحتها..

لصبّار القبورِ

لسهم شاخصة العبورْ..

وللممرات العصيبة.. للصحارى..

لنعوشهم تمضي.. لنحيا..

سأضيء في شمعي القلوعَ..

ولأمهات طفولتي الأخرى.. لأنهار الدموعْ

ولمن تجوع.. ولا تقايض.. أو تفاوضُ..

أو تبيعْ

سأقيم شاهدتي.. لأصعدها حبيبًا..

أو خضيبًا..

- لم يعد جسدي أليفًا.. أو غريبًا..

لم يعد طقس شتاءً.. أو خريفًا

لإشارة البدء الجديدْ..

سأقول لامرأة تغادرني.. وداعًا

وأقول لامرأة تلوّح.. لا تجيئي..

أو فجيئي..

لم يعد قلبي وحيدًا.. أو شريدًا

يقف الخرابُ موازيًا لدمي سعيدًا

باركيني

سأجرّب الموت السريعَ..

لكي يجرّبني شهيدًا..

❖ ❖ ❖

قصائد من الغربة

شعر

ماجد الخطاب ❖

حنين إلى الشام

طباع بنيك الحب.. والطبع يغلبُ

فماذا عن الأشواق - يا شام - أكتب

أنا في اغترابي هدّني الشوق والنوى

تناهبني في البعد شرق ومغرب

أحبك.. لا أدري مقادير لوعتي

ولكنني أدري بأني مُعَذّبُ

(❖) ماجد الخطاب: شاعر من القطر العربي السوري - عضو اتحاد الكتاب العرب له عدد من المجموعات الشعرية وينشر في الدوريات المحلية والعربية.

لك الله.. كم يهفو لرؤياك عاشق

كأنك دين في النفوس ومذهب

خلقت مع التاريخ.. من قبل آدم

وكنت شموساً فوقه ليس تغرب

ولم تقبلي ذلاً على الدهر كله

ولم ترهبي مستعمراً.. كان يُرهب

سموت إلى العلياء في كل خطوةٍ

لأنك أسمى في القلوب وأقرب

وإنك للدنيا الكبيرة أمها

وإنك ذكرٌ في السماوات طيب

وأنت التي كافأت من كان محسناً

وأنت التي سامحت من كان يذنب

وهل منك إلا عالم أو مفكر

بفكر مع الأيام ليس يُغَيَّبُ

تعلم منك الشعر من كان شاعراً

ومنك استقى الإلهام من راح يخطب

ومن لم يُصب من مائك العذب جرعةً

قضى العمر ظمآنًا.. وإن ظل يشرب

وما الشام إلا الضاد قلبًا وقالبًا

على بابها عمرو وزيد ويعرب

إذا فرحتْ فالكون تعلوه فرحة

وإن غضبتْ فالإنس والجن تغضب

ستبقى سماء العلم والنور والهوى

إذا غاب عنها كوكب.. شع كوكب

إذا رُدّت الأشياء يومًا لأصلها

لكِ المجد.. كل المجد- يا شام- يُنْسَب

❖ ❖ ❖

لقاء في الغربة

حدثتها.. وحديث البوح تجديدُ

وكاد يولد من أحزاننا العيد

كل السنين التي ضيعتُها عبثًا

عادت إليّ.. كأني الآن مولود

قرأت فيها نساءً لستُ أعرفها

تناهبتْ حُلْمها الصحراء والبيد

فيها بقايا من الشام التي ذهبتْ

شعر.. وبوح.. وآهات وتنهيد

احلامها مثل احلامي.. وكم ظُلمتْ

احلامنا.. في زمان خانه الجود

كأن همستها أوراق دالية

نامت على هدب عينيها العناقيد

يا بسمة الشام.. يا أغلى جواهرها

يا من حديثك للأرواح تغريد

اكان ذاك حديثًا وانتهى ومضى

ام أنه لانتشاء الروح تمهيد؟

ام كان شيئًا جميلاً.. قد نعاوده

والحب في معظم الأحيان تعويد

يا أيها الفرح الآتي مصادفةً

لا تسألي بعد هذا.. ما المواعيد؟!

دعي زمانًا تولى.. وازرعي أملاً

فإن مثلك بين الناس محسود

لا تحسبي الظلم أمراً لا انتهاء له

إن الذي ينصف المظلوم موجود

❖ ❖ ❖

الأميرة ...

مهداة إلى بلدة مرمريتا وأهلها الكرام

حلم على هدب الخيال طويلْ

فيه بحار الفكر والتأويلْ

في دفتر الشعراء الف قصيدةٍ

والشعر بين العاشقين رسول

هي/مرمريتا /هل سمعت عن التي

من وهجها يتزود القنديل

قامت بأحضان الطبيعة قُبلةً

منها يغار الهمس والتقبيل

هي وردة ملأ النفوس عبيرها

لا يعتريها في الحياة ذبول

خلق الجمال بـ /مرمريتا /أولاً

وهو الذي من قبلها مجهول

بوح من الخلاق.. من جناته

او بعض ما يأتي به / جبريل/

ويزول - إن طال الزمان - جمالنا

إلا جمال الرب.. ليس يزول

يا مرمريتا الحب إني عاشق
ومولهٌ.. ومودع.. وخجول
عشقي وفاء استريح بظله
في عالم فيه الوفاء قليل
هل تذكرين لقاءنا يوم الهوى
في /كرنفالك /قلبُه مشغول
كم كنت ارغب ان أكون شجيرة
ينمو بأرضك غصنُها ويطول
اوجدولاً.. او نبع ماء حالم
بين الروابي الخضر راح يسيل

هاتي يديك وعانقيني مرةً
فلعل الام الفراق تزول
يا ربة الحسن المسافر في المنى
تيهي دلالاً.. فالدلال جميل
إني لأعجب كيف يبقى غائبًا
من كان منك حنينه مجدول
قيل الجمال.. فقلت انت أصوله
ولكل شيء في الحياة أصول
قيل الوداد.. فقلت أهلك كلهم
اهل الوداد.. فما عساي أقول؟!
لولا ابالغ.. قلت إنك صفحةٌ
سمحاء.. ضم حروفها (الانجيل)

❖ ❖ ❖

١٥٩

قصص قصيرة جداً

قصة

ضياء قصبجي *

قصة رقم - ١ -

في الغابةِ المكتَظةِ بالخُضرة.. انتشرَ الأولاد الَّذين جاؤوا برحلةٍ.. اكتنفَهم فرحٌ غامر، أوَل مرة تحضنُهم الطبيعةُ بسحرها.. وأخذَ كلٌّ منهم يتسلقُ شجرةً.. ويأكل ثمرة.. ويقطف زهرة.... استلقوا على الأعشابِ الخضراء.. وقبَّلوا شقائقَ النعمانِ الحمراء.. أخرجوا صرر طعامهم وأكلوا، ثم اشتروا (الكولا) وشربوا .. استنشقوا الهواء المعطَّر بالأريج..

ولد واحد فقط.. كان يجلس تحت شجرة الزيتون.. ويبكي.

(*) ضياء قصبجي: أديبة وقاصة من سورية، لها عدة مجموعات قصصية منشورة.

قصة رقم -٢-

تربّع الشيخُ الجليل فوق منصّته.. بلباسه المهيب.. ولحيته السوداء.. ووجهه الذي يطفح بالنُّور وسبحته ذات الحبات اللؤلئية.. في الأسفل.. كان الرجالُ يجلسون فوقَ السجّادة الشرقيّة ذات النقوش البديعة.. والألوان الزاهية.. صامتين تماماً. يُصغون لما يُسديه إليهم من نصائح. فجأة.. انقطع خيط السبحة.. وانتثرت حباتها اللؤلئية، فوق السجادة المزهّرة.. فانفرط انتباه الرجال.. راح كلُّ واحدٍ منهم.. يبحث عن حبّةِ لؤلؤ.

قصة رقم -٣-

عيناه حجران مستديران، بلون أبيض تشوبه الحمرة.. وحين يتكلّم ينزّ يقدح منهما شرر يتطاير فيصيب محدثه.. حين رأته هكذا.. وهي الرفيقة الوديعة.. شحنتْ نفسَها بالقوّة والمجابهة.. وتقدّمت منه.. اقترَبَتْ.. اقتربَتْ أكثر، وفي عينيها نظرةٌ فيها من التّحدي الشيءُ الكثيرُ.

تدَحرَجَ الحجران أمامَ قدمَيها.. التقطَتهما، احترَقَتْ يدُها، ألقتْ بها إلى حوضِ ماء، انطفأ الشررُ، حينئذٍ رأت العينينِ على طبيعتهما.. جدولاً منَ العذُوبةِ والعَاطفةِ.

قصة رقم -٤-

جلسَتْ أمامَ مكتبها، فتطاولَ وأصبح مركبًا بحريًّا.. بحثتْ عن القلمين الأسود والأحمر.. فألفَتهما مجدافين خشبيَّين.. نظرتْ إلى تاريخ اليوم، فعثرتْ على تاريخ ميلادها. ألقتْ بنظرها إلى السماء.. فوجدتها لوحًا رصاصيًا داكنًا.. استغربت، فتحوَّل استغرابُها إلى متعة.. صبّ لها النادل فنجانَ قهوتها، فزادت القهوةُ، واندلقتْ فوقَ أرضِ الغرفة، أخرجت لُفافة وألهبتها، فاشتعلَ الحريقُ.. حينئذٍ ألقتْ بنفسها في الزورق.

أبحرتْ بالقلمين المجدافين.. ورحلَت إلى عالم آخر.

قصة رقم -٥-

قطعَ من الشجرة غصنًا بنيَّ اللون.. وحمله في يده كعصًا يُخيفُ بها من يَشاء.. أحيانًا كان يُخفيها تحتَ ثيابه، وإذا اقتضى الأمر، يسحبها ويضربُ بها، هذا الذي يزعجه أو يعذِّبه، أحسّ بارتياح نفسيّ عميق.. وبقوّةٍ لا مثيلَ لها.. وراحَ يتمادى في استعمالها.. ولأنَّه ينزعج كثيرًا « من زوجته، أولاده، رئيسه في العمل، زميله، زميلته» لم يعدْ يخفيها .. بل حزمَها بنطاقٍ لفَّها حولَ خصره..

حاصره الناسُ بالتنكّر، والتجاهل.. والبغضاء.. أحسَّ بالعزلة بالألم بالذلِّ، ثم بالمرض.

وحين استلْقَى على سريره.. وطلبَ المعونةَ والشَّفقة..

لم يجدْ غيرَ عصاه معلّقة أمامَ عينيه.. تهدّده.

قصة رقم -٦-

سرق الطفلُ مسدَّسَ رفيقه (اللّعبي) وركضَ في الأزقّة والشوارع.. ركض رفيقهُ خلفَه بسرعة يريدُ أنْ يعثرَ عليه ويستردَّ مسدسه (اللّعبي).. كان الأوّلُ يضحك بفرح شديد.. ويختفي في حارة.. ثم يظهر منْ جديد، فيركض خلفه ثانية.. وبدا سارق المسدّس يضحك.. ورفيقه يبكي.. والاثنان معاً يركضان.

السارق سعيدٌ بما حصلَ عليه.. والمسروق حزينٌ بما فَقَد.

قصة رقم -٧-

حين مدَّتْ يدَها إلى جيب زوجها، لتأخذَ ما تحتاجُ إليه!.. دخل الزوجُ وشاهدَها متلبّسة بجريمتها، أمسكها من يدها بعنف، خجلت، جداً، وهي العفيفة، ذات الكرامة والكبرياء..

قال بيأس مرير:

- ولكنْ لماذا.. لماذا..؟؟!!

قالت بخجل شديد:

- كنتُ أريدُ أن أكتشفَ ما تُخفيه عنّي.

هدأ تماماً.. وأخرجَ لها ورقة، فرحتْ لَها كثيراً.. ثم أخرجَ لها ورقة أخرى حزنَتْ لها أكثرَ.

قصة رقم -٨-

كان الموقف صعباً تماماً.. مشَت على غير هدى في الطرقات الوعرة، ما كانت تريد حقّاً ان تدعَ هذا النمر، على الرَّغم من أنَّه نمرٌ حقيقيٌ، مرعبٌ بقسوته، عنيفٌ بجبروته..لكنَّها لشيء ما في نفسها، تحبُّ النمور وتحب ترويضها، ربَّما لتُثبتَ لنفسهاأنّ الحب يصنع معجزة، وأنَّ لديها القدرة على أن تكون لاعبة ممتازة في سيرك الحياة والحب.

لكنَّها فشلَتْ في ترويضِ هذا النمر، لسببٍ قويٍّ جداً ألا وهو كرامتها...؟

قصة رقم -٩-

كان الموقفُ صعبًا تماماً.. ما كانَ يريدُ أن يدعَ هذه اللبوءة الجميلة، كان يمتحنُ قُدرته في التأثير عليها، ووقوعها في حبائل محبّته.. ومن قوّة حبّها له يجعلُ منها عجينا سلساً.. يكوِّنُه كما يشاءُ.

ولقد أحبَّته.. لكنَّها بقيتْ متماسكةً صلبةً، فلمْ تتلاشَ شخصيتُها القويّةُ.. ولم يضعفْ جبروتُها، ولم يكن هو بفنّان صبور ينحتُ الصخور، ويحوّلُها إلى تماثيلَ فنّيّة

ولقد فشل في ترويض هذه اللّبوة، لسببٌ بسيط جداً هو.

اعتقاده أنّ المرأة اليومَ.. مثلُها، مثل المرأة قبلَ مئة عام.

قصة رقم -١٠-

كانتْ امرأة شرّيرة بكلِّ ما في الشرِّ من

سيئات .. بعد أن تنظف نساء البناية شرفاتهنّ.. ويغسلنَ نوافذهن تهيئةً لقدوم عيد الفطر السعيد.. تبقى لآخر يوم.. وتبدأ هي بالتّنظيف، فتفسد لهنّ كلّ ما فعلنه.. وتعبنَ في تهيئته، ثم تُصغي لصوت الجارات، وهنّ يصرخنَ بها، لتردّ عليهن بكلمة ترددها كلّ مرّة..

- إذا لم يعجبكُنَّ.. اسكنَّ في فيلا.

لكنهنّ في الليل.. يفرحنَ كثيرًا حينَ يسمعنَ صراخَ زوجها الوحشيّ.. مع كلمات بذيئة يقذفُها بها.. وهي صامتة لا تنطقُ بحرفٍ واحد.

قصة رقم -١١-

هناك في الصحراء الشاسعة.. كانت تركض نحوَ الماء، ظامئة وقذرة.. تريد أن تروي ظمأها، وتغتسل.. لتبدأ من جديد، بروح جديدة، وعقل مضيء.. وما إن تصل مكان الماء حتى تُصابَ بخيبة أمل.. فلا ماء ولا من يحزنون.. لكنّها تعقُد آمالاً جديدًا، حين تُشاهد من بعيد بقعة للماء أخرى.. تفرح وتعاود الركض نحوها.. وبعد مرات عديدة (سَرابيَّة).. لم تفقد الأمل.. وحين ركضت لآخر مرَّة، عثرت على نبعٍ للماء العذب، حينئذٍ بكت من فرط الفرح.. ثمّ ارتوت.. اغتسلت بدموع التوبة.

قصة رقم -١٢-

قبض بقوَّة يده الخشنة الغليظة، على يدِ فتاته الرقيقة.. تألّمتْ، قالتْ له باستياء:

- ما هكذا تمتلكُني.

أخرج ذهبًا كثيرًا، وطوّقَ عنقها به.. بل ومعصميها، وأصابعها.. قالت له:

- ولا بمثلِ هذا تمتلكني..!

اشترى لها بيتًا وسيارة، وفراءً، ودعاها إلى أفخر المطاعم.... قالت له:

- حتّى الآن لم تمتلكْني.

اشترى لها بطاقة طائرة وحجزَ لها مقعدًا فيها، وبعد أن أقلعت الطائرة بها ورحلت إلى بلاد بعيدة.. عثر على ورقةٍ بيضاءَ كتبَتْ عليها كلمات بالحبرِ الأخضرِ تقول فيها:

«الآنَ أصبحتُ ملكًا لك..»

❖ ❖ ❖

يخرجُ القلبُ من دمي

قصة

باسم عبدو ❖

ما أوسع باحة القلب، تتّسع لفريقين لكرة القدم، ولهذ اللّهاث والتصفيق من الأوردة والشرايين المنتفخة من شدّة الحماسة.

جلستُ في بُرج يشرف على فلقتي قلبي المنفصلتين عن بعضهما بعضًا، نتيجة إحساس داخلي عميق، بما يجري حولي!

وقفتُ كَحكم، علمًا أنّني لا أكترث بالمباريات المحلية والدولية. وبينما المتفرّجون والمؤيدون يتسمّرون أمام الشاشات الصغيرات، أو في الملاعب الخضراء،

(❖) باسم عبدو: أديب وقاص من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية.

يهتفون ويرقصون، يرفعون الأعلام، ويرتدون كنزات النوادي التي يناصرونها، أكون أجمع من سوق ذاكرتي مفردات كسولة، رثّة، أحملها بين يديَّ إلى حمّام دافئ، فتخرج تتأجّج وتتوقّد وتتحوّل إلى جُملٍ وصور شاعرية، واختلاجات تنقر أبواب الروح، ونوافذ القلب، وسرعان ما تتقادح في فضاء الملعب، الشُّهب النّارية، وتُضاء السماء بالألوان القُزحيّة... يقف القمرُ فوق رأسي يتفرّج!..

همستُ في نفسي: (كم عاشق يقول هذا قمري... حبيبتي فلقة من قلبي، وهمسة من روحي، صورة من قمر بلادي، وعاشقة تلمع ابتسامتها في العتمة، ويضحك قلبها لقمرها الغائب عن عينيها، حينما تكون على موعد قريب معه)

فريقان في فُسْحة القلب يتباريان.. إحدى عشرة نبضة خرجت من الفلقة الأولى، وقفت على نسق واحد بلباس أحمر، تُزيّنه خطوط بيض، وإحدى عشرة نبضة بلباس أخضر، ونجمتان على الصدر، خرجت من الفلقة الثانية، اصطفّت على نسق يقابل الفريق الأول..

شعرتُ بضيق في صدري، واختناق خفيف، وعرق بارد يلتجئ بلهفة إلى «الغمّازتين»، ثمّ يهبط، ويغسل اضطرابي، وتشوّش ذهني.

انعدمت قُدرتي على متابعة النبضات الواقفة على خطّ الدفاع، كان قسم منها يُشاغب، ويُغافل الحكم الأرضي، محاولاً عرقلة حركة وانتقال الفريق الآخر، ممّا اضطرني إلى استخدام الصافرة والبطاقة الحمراء، وفرض عقوبة على نبضة من فريق الفلقة الثانية، وإخراجها، لأنّها تجاوزت القوانين الرياضية، وكادت ضربتها تُحطّم ساق نبضة من الفريق الأول.

هجم مؤيّدو الفريقين على بعضهما.. هاجوا وماجوا وصرخوا وضربوا بعضهم بالكراسي، ومزّقوا الأعلام، وتدافعوا...

بقيتُ في بُرج المراقبة.. اختنقت صافرتي.. غاب صوتي، وضاع بصري تحت الأقدام، وبين الأصوات والألوان والدخان.

كنتُ أسمع صوت الشرطة وتهديداتهم، ألمح هراواتهم ،وهي تتهاوى على ظهور ورؤوس المُتفرّجين والمُتخاصمين.. وكانت سيارات الإسعاف تشقّ طريقها بصعوبة.

عاد الفريقان يرتديان ثياباً جديدة.. دوّى في فضاء الملعب تصفيق حار. تعالت الهتافات من جديد. شعرتُ بالدّوار يلفُّ رأسي، قبل بداية الشوط الثاني. كان جسدي يتمايل ويترنّح. فتحتُ عينيَّ، فوجدت نفسي في العناية المشدّدة، بأحد مشافي المدينة، وأسلاك مربوطة بملاقط، مُثبّتة في لحمي.. جهاز يئنُّ، ورُقع مدوّرة ملتصقة فوق صدري، وعضلة قلبي.

نهضتُ مُرتبكًا، مـلأ صـوتي فـضـاء المنزل، فـزعت زوجـتي.. جـاء الأولاد من غـرف النوم، وربمًا فـتح الجـيـران نوافـذ منازلهم، يتساءلون عمّا يجري في بيتنا!

قالت زوجتي: ظهرت الأنوار في أكثر من بيت.. وسمعتُ أبوابًا تُفتح وتُغلق.. كنت أشـيـر إليـهـا بيـديَّ.. هنا.. هناك.. هـ.ن..ا..ك.. الحـريق!!.. لقـد سـرقـوا المستودعات قبل أيام، والآن يشعلون النيران فيها!!

قدّمت لي كوبًا من الماء البارد، قادتني إلى المغسلة.. انتعشت روحي.. صَحَوت.. مسّدت شعري.. ضغطت على جانبي رأسي بكفّيها.. تأمّلتُ ما يجري حولي، وفي داخلي من خراب!!

تحسّنت حالتي النفسية قليلاً.. وبينما كان الفريقان يتبادلان ضربات الجزاء، ساد صمتٌ حزين.. اشرأبَّ القلق فوق رؤوس الجميع، وخيَّم عليهم، وعلى بيتنا والبيوت المجاورة.. عندئذ خاطبتُ زوجتي، وأنا أتابع نهاية المباراة، وأرشف القهوة: قلت: ماذا جرى؟ لماذا يحصل هذا كلّه اليوم؟.

لم تسخر زوجتي من تصرّفاتي.. لم تنهض ابتسامتها كالعادة، سوى أنّها كانت تمجُّ سيجارتها، ويبدو أنّها كانت خائفة من خسارة فريق القمصان الخضر، وحصلت مشاجرة كلامية بيننا، وارتفعت أصواتنا، كـادت يدها تهـوي على وجـهي، لولا أنّني دفعتها عنّي، وهدّدتها...!!

تخابثتُ.. ابتسمتُ، وقهقهت.. همست في أذني: (ألا تعلم أنّني الابنة الوحيدة لأغنى رجل في المدينة؟!!).

تراخى جسدي.. حَرفتُ الحديث عن مبتغاه. قلت: أنا مع هذا الفريق، وأنت مع ذاك الفريق، فانضمَّ الصبيان إليَّ، والبنات إليها. اشتعلت الحرب بيننا.. دارت معركة حامية. وكانت النتيجة أنّ زوجتي اعترفت في اليوم التالي بذنبها وخطئها، واعتذرت عمّا بدر منها، وكان من الضروري ألاّ تُظهر غضبها أمام الأولاد، ويمكنها أن تؤجل هذا الموقف إلى ما بعد انتهاء المباراة، والدخول إلى غرفة النوم، فهناك سيتمّ العتاب، وستحدث حتمًا تبدّلات جوهرية في موقفها.. لكنّ ذلك كان من الأوهام، علمًا أنّها بعد أن هدأت، قد اكتشفت تسرُّعها في اتخاذ المواقف، والسبب هو الشعور بعظمتها التاريخية واعتزازها بجدّها العاشر، الذي هزم الصليبيين.

اتّهمتني زوجتي بأنّني أؤمن بالتسويات، والصفقات الإنفرادية، دون الرجوع إليها، تُريد منّي أن أحيط فمي، وأن أتفرّج على ما يجري، بحجّة الخوف عليَّ!

حملتُ غطائي.. اتّجهتُ إلى الباب الخارجي، عازمًا على الرحيل.. كان الحلم مزعجًا.. حرصتُ ألاّ أثير غضبها، فلم أبتسم لها، أو أُصفّق للاّعبين، وكتمتُ غضبي وهي تُبلّغني عن الانتصارات التي حقّقها فريق القمصان الخُضر، بضربات الجزاء.

كنتُ أغرق في نوم عميق، وأنا أهنّئ الفريق.. خرجت زغرودة حنون من فمي.. عبّرت عن فرحي. ثمّ تصاعد (شخيري) وتدرّج، ولا تزال زوجتي تحثّني على النهوض، حينما سمعت طرْقًا قويًا على باب الدّار ... ومسبّات وشتائم.

وفي تمام الساعة الثانية والنصف صباحًا، اتّجهتُ إلى الباب الخارجي وأنا أفرك جفنيّ. لم أرَ أحدًا من اللاعبين أو المتفرّجين، أو من الأطباء والممرضات.. لم أرَ الابتسامات الدافئة المطمئنة، بل رأيت سيّارة زيتية اللون تتوقف، نُمرتها خاصة جدًا. هبط منها مسلّحان يرتديان بذلتين خاكيتين، ورجل ثالث بقي بجانب السيارة.. ذقنه خشنة، شاربه ثخين.. تهتزّ المسدسات على خصورهم.

دفعني أحدهم إلى داخل السيارة.. أجلساني بينهما، فأصبحتُ كالنملة.. ضربوني بأكعاب مسدّساتهم، كلّما صدرت منّي حركة أو التفاتة.

علمتُ أنّني مُتّهم بإشعال النيران في المستودعات، عن طريق إحداث تماس كهربائي، وأنّ التقرير الذي قدّمته إلى هيئة الرقابة والتفتيش، بحقّ أحد تجار الأسلحة المعروف، كان كاذبًا.

نظرت إلى الخلف، تحمّلت الركل والضرب والإهانة، وأنا أقترب من باب السيارة. كانت دموع زوجتي تتهاطل فوق خدّيها، وتخرج نبضات قلبي من الفلقتين المقسومتين، وتتجمّع أمام بوّابة الفؤاد، مُشكّلة فريقًا واحدًا، وهي مستعدة الآن للدفاع عنّي في مثل هذه المواقف العصيبة مهما كان الثمن.

ابتسمتُ، ونزعتُ الخوف من رأسي. قلت لزوجتي: لا تقلقي، سأرافقهم إلى الملعب الكبير، لأتابع مباراة هامة، سيحضرها آلاف النّاس في مساء اليوم، وهي المباراة النهائية لكأس آسيا، وبما أنّنا من سكان هذه القارة، فما يجري الآن هو أمر عادي جدًا، وليست هي المرّة الأولى التي يحدث فيها مثل ما حدث، وأعدك أنّني سأعود بعد انتهاء ضربات الجزاء، كُرَةً ممزّقة اليدين والرجلين، وسأتخلّص من الشخير والزوائد الأنفية، وسيتحسّن الشهيق والزفير، وستشعرين بالفرح الدائم، عندما تطوّقين خصري بيديك الناعمتين، وستُصابين بالدهشة، حينما تتلمّسين آثار أقدام الفريقين التي تطبع أختام نعالها في باحة قلبي، وتدوس الأحذية نبضاته، وتطحنها دون رأفة أو خجل من شيخوختي، أو خوف من أحد.، وأنّ الناس انفضّوا من حولي، ولا يعرفون سوى غرف النوم والمراحيض، ولا يزال شخيرهم يُحدث قلقًا وإزعاجًا للسكارى، مُعكّرًا السكون!

هزّت زوجتي رأسها.. مسحت بقايا دموع.. عَرفت كيف تحثّني على الصمود والتحدّي، وأن لا أقلق عليها وعلى الأولاد، وأن أعود من نومي صاحيًا، وألاّ تتكرر هذه الأحلام والكوابيس!.

عصفور الدم

شعر

جميل أبو صبيح *

إلى الطفل الفلسطيني، الجريح في مهده
والشهيد على سريره الأبدي

حطَّ العصفورُ على الشُّبَّاكْ
حطَّ العصفورُ
والشُّبَّاكْ..
يرتاحُ على الحائطِ.. والحائط
ترتاحُ عليْهِ أصابعُ النرْجسِ وهْيَ تطلُّ على وجْهِ الطفلِ
الطفلِ الراقِدِ تحتَ الشُّبَّاك
المشْبوحةِ كفّاهُ إلى بكراتِ سريرِهْ

(*) جميل أبو صبيح: أديب وشاعر من فلسطين. له عدة نصوص منشورة في الصحافة العربية والمحلية.

لفافاتٌ بلّلها الدمُ تضيءُ الغُرْفة
وذراعان هلالٌ
وفمٌ منْ لهبِ الوردةِ.. نجمَهْ
إيقاعاتٌ ريفيّةْ
تَلْثَغُ تَحْتَ لسانهْ
هلْ ظلّ سوى بَعْضُ لِسانْ
دُوريٌّ مَحْزوزُ الرَّأسِ يُرَفْرِفْ
وَالطَّائرُ يَرْتاحُ عَلى الشُّباكْ
وَالشُّبّاكُ.. أصاصيِ نَرْجِسْ
تَعْبَقُ فِي الغُرْفَةْ
وَهْيَ تُطِلُّ عَلى جَسَدِ الطِّفْلْ

كَمْ طَلْقَةْ!!
كَمْ حَبّة دُمْدُمْ!؟
نَشَرَتْ جَيْشَ شظاياها في لَحْمِهْ
طِفلٌ أصْغَرُ مِنْ وَرْدَةْ
وَجَبينٌ يَلْمَعُ أجْمَل مِنْ بَيْتِ الطّائِر
تَلْعَبُ بَيْنَ يَدَيْهِ مَلائِكَةٌ مَرِحَةْ

وَالْعُصْفورُ عَلى الشُّبّاكْ
يَطْلُعُ مِنْ جَسَدِ الطِّفْلِ طُيُورٌ بَيْضاءُ
تَصيحُ... كَأنّ سُهولَ الْغورْ
دَلَقَتْ فِي صَخَبِ النَّهْرْ
مُوسيقى الطَّيْرْ
وَكَأنّ دُيوك الْفَجْرْ
شَقّتْ أغْطِيَةَ اللَّيْلْ
وَاللَّيْلُ عَباءَةْ
يَفْرِدُها ظِلُّ اللَّيْلِ عَلى الشُّبّاكْ
وَالشُّبّاكْ..
يَرْتاحُ عَلى الشّارِعْ

مَوْجٌ يَتَداخَلُ فِي مَوْج
غاباتٌ مِنْ قَبَضاتِ الأيْدي
تَضْرِبُ جُدْرانَ الرِّيحْ
قُضْبانٌ وَرَصاصٌ أعْمى
غازاتٌ سامّةْ
رَقْصَةُ رايات
وَحِجارَةُ مَعْنى
وَالْمَعْنى:
أطْفالُ الأرضْ
وَيَهُودُ فَراغْ
أطْفالٌ مِنْ حُفَرِ الأعْماقْ
وَيَهُودُ فَراغٍ لَيْسَ لَهُ سَقْفُ..

وَالطِّفْلُ يُطِلُّ عَلى الشُّبّاكْ
مَشْبوح الْكَفّيْنِ إلى بَكَراتِ سَريرِهْ

فَمُهُ مكسورٌ..
ولسانُهُ..
كَوْمَةُ أشْواك
تلْتَصِقُ بِسَقْفِ الْحَلْقِ

حَطَّ الْعُصْفورُ عَلى الشُّبَّاكْ
مَسَّدَ بِجَناحَيْهِ شَعرَ الطِّفْلِ، وَقالْ:
- أيُّ مَلاكْ..!!
تَغْتَسِلُ بِشَمْسِ الليْلِ
وَأُمُّكَ تَغْزِلُ مِنْ خيطانِ أشِعَّتِها مِقلاعَكْ
وَأبوكْ..
يَعْصِرُ زَيْتَ الْحاضِرِ مِنْ زَيْتونِ الْمَعْنى
يَنْسُجُهُ شَبَكًا أمْتَنَ مِنْ قَلْبِ الأسْطورَةْ
كَيْ تَصْطادَ الأسْماكَ الْمُنْتَظِرَةْ
فِي الْبَحْرِ الْيافاوِيْ

وَها.. أنْتَ الآنْ
تَصْطادُ السَّمَكَ مِنَ الشُّبَّاكْ
السَّمَكَ الْمُنْتَظِرَ طَويلاً
وَالشُّبَّاكُ يُطِلُّ عَلى الشَّارِعْ

طَيْرُ مَقاليعَ تَرُجُّ الْمَعْنى
مَعْرَكَةُ حَديدٍ وحِجارَةُ تَأويلْ

طُوفانُ مَعانٍ مُرْعِبةٍ وَحَديدُ فَراغٍ لَيْسَ لَهُ سَقْفٌ..

وَالْعُصْفورُ عَلى الشُّبَّاكْ
وَأصابِعُ النَّرْجِس
تَتَنَفَّسُ أنْفاسًا حارِقَةً فَوْقَ الْحائِطِ
وَالْحائِطُ يَنْفُثُ فِي الأنْحاءِ نَشيدَ الْهَيْبَةْ

هَلْ كانَ الْحائِطُ يَتَنَفَّسُ أيْضًا!!
كُلُّ جَماداتِ الْغُرْفَةِ كانَتْ مُنْفَعِلَةْ
الشَّرْشَفُ
ألْوانُ الْجُدْرانِ
اللُّفافاتُ الطِّبِّيَّةُ
الْبودْ
سَريرُ الطِّفْلِ..
صَخَبُ الشَّارِعِ
وَأباريقُ الضَّوْءْ
وَهْيَ تَصُبُّ حَليبَ الضَّوْءْ
بِفَمِ الطِّفْلْ
وَالشَّارِعُ يَهْتِفُ تَحْتَ الشُّبَّاك:
النِّيرانُ مَدى
وَالْبَرْقُ كَثيفٌ
مَطَرٌ حَيٌّ وَرَذاذُ مَطَرْ
وَالرَّعْدُ عَنيفٌ

يُصغي الطِّفْلُ إلى الشّارِعِ
تَزْفُرُ ريحٌ ثَلْجيّةٌ
وتَهُبُّ جِبالُ بَرْدٍ
ريحٌ ورَصاصٌ

لكنْ ثَمَّةَ أشياءٌ تَتَبدّلُ
زَخّاتُ رَصاصٍ تَنْهالُ عَلى الْجَسَدِ الْحَيِّ
وَأَصابِعُ يُوشَعَ تَضْغَطُ
هَلْ كانَ فَراغٌ يَنْهَشُ يُوشَعَ

ثَمّةَ أشْياءُ تَتَبَدَّلُ
أحْجارُ الْمَعْنى بِحِجارَةِ لُعْبَةْ
أجْنِحَةُ الرُّؤْيا بِجَناحِ غُرابْ
قُطْعانُ وُحوشٍ سائِمَةٍ بِقُبورِ نُمورْ
أشْياءٌ تَتَبَدَّلُ
وَالطائِرُ يَرْتاحُ عَلى الشُّبّاكْ

يَبْتَسِمُ الطِّفْلُ
رُفوفٌ مِنْ أقْواسِ قُزَحْ
تَتَطايَرُ حَوْلَهْ
عُصْفورٌ يَقْطُرُ دَمًا
يَعْبُرُ شُبّاكَ الْغُرفَةْ

يفرِدُ فَوْقَ سَريرِ الطِّفْلِ جَناحَيْهِ
يَعْبُرُ غَيْمٌ أبْيضُ مَرْشوشٌ بِالدّمْ
يَتَمَدّدُ فَوْقَ سَريرِهْ
تَعْبُرُ أطْيافُ الْخَيْلْ
تَصْهَلُ ثُمَّ تَروحْ
تَعْبُرُ زَهْرَةُ فُلّ
تَرْتاحُ عَلى الْخَدِّ الْمَجْروحْ

يَبْتَسِمُ الطِّفْلُ
هَواءُ صَباحٍ بارِدْ
رَشُّ رَذاذِ نَدى
فَوْقَ سُهولِ مَصابيحَ تَنُوسْ
تَحْتَ قُبيلَتِهِ الشَّمْسْ
دُنْيا تَتَيَقَّظُ
دُنْيا وَحَياةْ

سِلْسِلَةُ جِبالِ الْكَرْمِلِ
بَيّاراتٌ شَتّى وَكُرومْ
وَقِبابُ الْقُدْسْ
تَرْتاحُ عَلى جَسَدِهْ

وَالعُصفورُ
يرتاحُ على الشبّاكَ
تَرتاحُ أصابعي النَّرجِسِ
تَمسَحُ أوراقُ النَّرجِسِ شَفَتَيْه
أباريقُ الضَّوْءِ تَمُدُّ الحَلَماتِ إلى فَمِه..
فَمُهُ مَملوءٌ بِشَظايا وَمَساميرَ
لكنَّ الطِّفْلَ
يَلتَصِقُ بِأُمِّهْ
هَلْ يَحْمي حُضْنُ الأمِّ مِنَ الأعْداءِ؟!

أُمُّهُ.. شَجَرَةُ زَيْتونْ
وَأَبوهُ.. التّينْ

لكنْ ثَمَّةَ أشْياءٌ تَتَبَدَّلْ
وَالطِّفْلُ يَمُدُّ السَّمْعَ إلى الشُّبّاكَ
تَسْلُبُهُ أصواتٌ جارِحَةٌ
آلِيّاتٌ ذاتُ ضَجيجٍ عالٍ
طَلَقاتٌ نابِحَةٌ
ساعاتٌ ذاتُ رَنينٍ ونُواحٍ
تَنهارُ على الجُدرانِ المَأهولَةِ في مُدُنٍ كُبْرى
يَسْمَعُها تَنْهارُ
وَحَدائِقُ تَسْكُنُها الأشْباحُ

مُفْعَمَةٌ بِمَسَرّاتٍ وَخَلاخيلَ
ومقاهٍ تَبْتَلِعُ المُدُنَ الكُبْرى
رُوّادًا وأراجيلَ
وَمَحطّاتٌ يَنْهَشُها الإنْهاكُ
تَنْعَقُ جَيْشَ سَلاحِفَ

وَالطِّفْلُ يَمُدُّ السَّمْعَ إلى الشُّبّاكَ
آليّاتٌ مُكْتَظَّةٌ
تَهْدُرُ في الشّارِعِ
ضَوْضاءُ مُظْلِمَةٌ تَتَقَدَّمُ
أسْنانٌ هائِلَةٌ تَطْحَنُ جُدْرانَ المَنْزِلِ
أطفالٌ فَوْقَ أسِرَّتِهِمْ
أمْ في المَطْبَخِ
ألْعابٌ تَحْتَ النّافِذَةِ
كَناريٌّ في قَفَصٍ مَفْتوحْ

كَيْفَ لِفَوْضى مُتَشَنِّجَةٍ أنْ تَتَدافَعَ
تَجْتازُ حَضيضَ الكَلِماتِ
وَصَريرُ جَنازيرَ يَرُجُّ العَتَباتِ
يَسْحَبُ أجْسادًا مُتَهَشِّمَةً في الشّارِعِ

- آهٍ.. أيَّتُها العَجَلاتُ الوَحْشِيَّةُ !!

قالَ الطائرُ وهْوَ يُمسِّدُ بجَناحيْه شَعر الطِّفْلْ

تتيبَّسُ أضْواءُ الغُرْفَةْ
يَتيبَّسُ ظِلُّ اللَّيلِ علَى الشبّاكْ
تتيبّسُ أنفاسٌ حَيّةْ
وَالطِّفْلُ المَشْدودُ إلى الشبّاكْ
يَصْرُخُ مَفْجوعًا بِاليُتْمِ
.وَها هُوَ بيْنَ زُهُورٍ سَوْداءْ
يَرْضَعُ قَطَراتٍ حَليبةْ
يَرْضَعُها مِنْ ثَدْيِ الرِّيحْ
الرِّيحِ المَنْقُوعَةِ بِالدَّمْ
وَأصاصِي النَّرْجِسِ تَتَساقَطُ مِنْ فَوْقِ الحائِطِ
وَالحائِطُ يتَساقَطُ عَنْ خاصِرَةِ الشبّاكْ
وَالشبّاكُ يطيرُ إلى الشارِعِ
والطِّفْلُ المَشْدودُ إلَيْهْ
يَرْتاحُ على أجْنِحَةِ الطّائِرِ
وَالطّائِرُ عُصْفورٌ يَتَقاطَرُ مِنْهُ الدَّمْ
يَصْفُقُ بِجَناحَيْهِ جُدْرانَ الشّارِعِ
وَهْوَ يَصيحْ:
يَغْرَقُ يُوشَعُ فِي الإسْمَنْتِ
وَيَعْلَمُ أنَّ الإسْمَنْتَ فَراغْ
يَعْلَمُ أنَّ الوَقْتَ تَوارى خَلْفَ المِقْلاعِ
وَأنَّ الآتي.. آتْ
أنَّ الآتي.. آتْ
أنَّ الآتي.. آتْ

❖ ❖ ❖

حوار العدد

حوار مع الشاعر والأديب
عبد المعين الملوحي

إعداد وحوار:
عبيـر عـوض

١٧٤

حوار مع الشاعر والأديب عبد المعين الملوحي

إعداد وحوار :
عبيــر عــوض

عمل دؤوب مستمر... قصيدة جديدة... مجموعة قصصية. تحقيق كتاب....ترجمة أدب شعب عريق... هذا هو عبد المعين الملوحي: عطاء متواصل.

اسم نطالعه في مختلف أبواب الأدب العربي المعاصر في الشعر ... النثر.. القصة... الترجمةوفي تحقيق التراث.

أصدر الملوحي أكثر من (١٥) مجلداً في تحقيق التراث و(١٧) مجلداً في التأليف والدراسات والأدب الذاتي و (٤) دواوين شعر و(٣٥) كتاباً في تراجم الآداب العالمية شرقاً وغرباً...

- ولد الأديب الكبير الأستاذ عبد المعين الملوحي في مدينة حمص عام ١٩١٧ في بيئةدينية. كان والده إماماً في الجامع النوري الكبير في حمص، درس الابتدائية وقسماً من الثانوية في حمص ثم انتقل إلى دمشق وحصل فيها على الشهادة الثانوية ثم سافر بعدها إلى مصر وحصل فيها على إجازة في الآداب من جامعة القاهرة عام ١٩٤٥.

- عمل مدرساً في ثانويات دمشق وحمص وحماه وحلب واللاذقية ودير الزورمن عام ١٩٤٥ وحتى ١٩٦٠.

انتقل بعدها للعمل الإداري في وزارة الثقافة منذ عام ١٩٦١ وحتى ١٩٧٠ ثم عمل مستشاراً ثقافياً في القصر الجمهوري حتى أحيل إلى التقاعد عام ١٩٧٦ ليتفرغ بعدها للتحقيق في كتب التراث وللتأليف والشعر والإبداع.

- عمل كبير وشخص كبير... يصعب الإحاطة بأعماله وبفكره على صفحات قليلة إلا أنها محاولة من مجلة المعرفة للاستفادة بنور المبدعين والاستزادة بآرائهم وما قدموه أو أبدعوه.

❖ على المستوى الشخصي.

ما هي المواقف التي اتخذتموها طوال هذه السنوات حيال التغيرات الفكرية.

حبذا لو حدثتنا عن ذلك؟

❖❖ المواقف التي اتخذتها طول عمري سارت في ثلاثة اتجاهات:

أ - الاتجاه الأدبي في حلقات عديدة سيأتي ذكرها

- الاتجاه الفكري وهو ذو شعب ثلاث

١- الإيمان بالله بعد فترة من الشك

٢ - الإيمان بالقومية المتفتحة

٣ - الإيمان بالاشتراكية

١- الشعبة الأولى:وقد مرت في دروب شائكة قبل أن تستقر وها هي ذي على سبيل الاختصار:

١- الإيمان الفطري في ظل والدي الشيخ سعيد، إمام الجامع النوري الكبير في حمص.

٢- الإلحاد الشرس.

٣-العودة إلى الإيمان المتدبر.

٢ - الشعبة الثانية: القومية العربية وتستمد جذورها من طفولتي حين رأيت ثوار عام ١٩٢٥ يقيمون في بيت أبي فبيوناً خلال أيام وأسابيع، وحين رأيت أول مرة العلم العربي يرسمه أخي الكبير في صدر القاعة الكبرى بمناسبة احتفاله بعيد زواجه، وحين رأيت في عام ١٩٢٧ رفيقي الثائر عمر المجوص الذي قتله الفرنسيون ألقوا جثته فوق ظهر حمار ورأسه يدق الأرض ثم ينهض وكنت في الحادية عشرة من عمري.

٣ - الشعبة الثالثة: الإيمان بالاشتراكية وقد نبع من معاناتي ظلم الإقطاعية وعدوانها على، كما نبع من معاناة شعبي وشعوب العالم التي زرت بلادها أحوال الحروب التي شنتها البرجوازية لتقاسم ثروات المستعمرات ومآسي الجوع والجهل والمرض في وطني وفي العالم.

وألاحظ أني في إيماني بالاشتراكية حافظت على إيماني بالقومية العربية.

هذه هي في اختصار شديد المواقف التي اتخذتها حيال التغيرات الفكرية والسياسية في حياتي.

❖ التراث:

ما هي الأسباب التي جعلت المثقفين العرب، منذ أول القرن العشرين وحتى الآن يقبلون على تحقيق كتب التراث ونشرها؟

هل هو البحث عن تفسير للماضي أو تفسير للحاضر؟

الرأي الشائع من أن التراث العربي المحقق كثير إنما هو خطأ كبير.

في القرن الثاني الهجري قال أحد أعلام العلماء: ما أتاكم من شعر العرب إلا قليل.

ونحن العرب في القرن الخامس عشر الهجري لم نحقق من هذا التراث إلا الأقل من هذا القليل.

التراثيون يسمون العمل في نشر التراث «القبوريات» وما أقل الذين ينبشون القبور.

أعتقد أن نشره العرب والمستشرقون من التراث العربي لا يتجاوز ربع هذا التراث الوفير وأن تراثنا لا يزال قابعًا في المخطوطات المتناثرة في الشرق والغرب.

عندما زرت روما، ودولة الفاتيكان قال لي سفير سوريا: إن في مكتبة الفاتيكان قاعة ملأى بالمخطوطات العربية التي تعد بالألوان.

بل إننا مقصرون في تحقيق تراثنا ويكفي دليلاً على ذلك أن تاريخ دمشق الكبير، عاصمة سورية لابن عساكر لم يحقق ولم ينشر إلا قسم منه حتى الآن... هذا الموقف من نشر تاريخ دمشق الكبير الذي ما تزال المحققة الجليلة سكينة الشهابي تتابع تحقيقه ويتابع مجمع اللغة العربية نشره يجعلني أقرر أن أكثر كتب التراث وأوسعها حققه المستشرقون لا العرب.

أما أسباب اهتمام بعض المثقفين العرب - وهم قلة - بالتراث لعربي فيرجع في رأيي إلى أمرين:

١ - اعتقادهم أن التراث العربي قوام عروبتنا وأنه - وهو عربي اللسان - يحفظ علينا قوميتنا، ثم إن لغتنا العربية هي وحدها بقيت لنا ليجمع أقطارنا العربية

الممزقة والأمة دون تراث كالشجرة دون جذور، وهناك مثل ياباني يقول:

«إذا أردت أن تتفتح الأزهار فلا تقطع جذور الأشجار»

٢ - إيمانهم بأن التراث العربي غني وثمين وأنه جانب مشرق من حضارتنا العربية.

وأنتقل الآن إلى موقفي من تحقيق التراث:

أول ما دفعني إلى تحقيق التراث رغبتي في رد الظلم عن شاعر حمصي كبير كان أستاذًا لأبي تمام الطائي، هو ديك الجن الحمصي.

وقد أكببت على جمع شعره من بطون كتب التراث المنشورة، لأن ديوانه ضاع في عداد ما ضاع من تراثنا الجليل، وقد نشرت هذا الديوان بعدجمعه عام ١٩٦٠.

وعندما عينت مديرًا للتراث العربي في وزارة الثقافة قمت بتحقيق ونشر ثلاثة كتب من التراث:

١ - ديوان عروة بن الورد وهو أول من أورد لفظ الاشتراكية في شعره.

٢ - المنصفات وهي الأشعار التي نظمها العرب في إنصاف أعدائهم في الحرب، وأظن أن هذا النوع من الشعر تفرَّد به الشعر العربي.

٣ - مقارنة بين لامية العرب للشنفري ولامية العجم للطغرائي والجدير بالذكر أن الطغرائي عربي رغم تسمية لامية العجم

وقد نشرت الوزارة الكتب الثلاثة ولم أتقاض عليها قرشًا واحدًا لأني اعتبرتها ضمن عملي الرسمي كمدير للتراث العربي.

ثم تابع عملي في تحقيق التراث حتى بلغ الآن ١٤ عملاً.

إضافة إلى تحقيق التراث قمت بتأليف الكتب حوله فبلغت مؤلفاتي حتى الآن ٢٠ مؤلفًا، منها على سبيل المثال:

١ - الفكر العلمي عند ياقوت الحموي في معجم البلدان

٢ - الفكر العلمي عند الجاحظ في كتاب الحيوان

٣ - الشعراء الذين رثوا أنفسهم قبل الموت

٤ - مواقف إنسانية في الشعر العربي

٥ - أشعار اللصوص وأخبارهم في ٢ مجلدات.

٦ - دفاع عن اللغة العربية والتراث

٧ - دفاع عن أبي العلاء المعري

٨ - مراثي الآباء والأمهات للبنين والبنات في مجلدين

٩ - موسوعة الطير والحمام في الشعر العربي في مجلدين

١٠ - الحب بين المسلمين والنصارى

الخ.....

*** هناك رأي تبناه الكثير من المثقفين العرب، هو أن الأعمال الأدبية تفقد الكثير من قيمتها الأدبية حين تترجم.**

ما رأيك بهذا القول؟ ما هي المبررات القوية للترجمة؟

ما هي شروط الترجمة الأمينة والصحيحة؟

** الترجمة خيانة، ولكنها خيانة لا بد منها.

لولا الترجمة لم تعرف الشعوب آداب الشعوب.

الترجمة هي النافذة التي تطل منها على آداب الشعوب.

نعم إن المؤلفات الأدبية تفقد كثيرًا من قيمتها الفنية عند الترجمة، ولا سيما الشعر ولكنها تحافظ على العمود الفقري في الأثر الأدبي: الأفكار - المعاني - الأوصاف - الأحداث....

والترجمة نوعان:

١ - الترجمة الأدبية شعرًا ونثرًا وقصصًا وأدبًا ذاتيًا وهي التي تتعرض لشيء من ضياع قيمتها الفنية

٢ - الترجمة العلمية والتاريخية والجغرافية والفلسفة وهي تحافظ على قيمة الكتب المترجمة كما وردت في الأصل، ولا تفقد شيئًا من قيمتها لأنها كتب علم موضوعي، لا كتب أدب.

إن شرط الترجمة الصدق والحرص على المستوى الأدبي حتى لا يكون الكتاب المترجم في مستوى الكتاب في لغته الأصلية.

والشرط الثاني معرفة اللغة التي تترجم الكتب عنها واللغة التي تترجم الكتب إليها معرفة تامة.

والشرط الثالث: الأمانة في الترجمة

ويؤسفني أن أقرر أن كثيرًا من الترجمات دخلت سوق التجارة وأصبحت وسيلة ارتزاق.

طريقتي في الترجمة:

اتبعت في ترجماتي هذا النهج:

أترجم مرتين:

١ - ترجمة حرفية أحرص فيها على محتوى الكتاب.

٢ - ترجمة أسلوبية. أعيد فيها صياغة الكتاب صياغة أدبية حتى كأنه مؤلف أصلاً باللغة العربية.

وأظن أن هذه الطريقة جعلت ترجماتي مقبولة.

بلغت ترجماتي المنشورة لا المخطوطة ٤٠ كتابًا

وأريد قبل تعدادقسم منها ان أشير إلى ناحية هامة:

لقد فرض علينا الاستعمار الغربي ترجمة أدبه- الاستعمار الفرنسي في سورية ولبنان وتونس والجزائر والمغرب - الاستعمار الانكليزي في مصر والعراق وفلسطين، إلا فيما ندر من ترجماتنا لآداب شعوب العالم الأخرى.

وقد أتيح لي خلال زيارتي لدول الشرق أن أطلع على بعض آدابها فوجدتها لا تقل عن آداب الغرب من الناحيتن الأدبية والفنية، بل إنها تتفوق عليها من الناحية الإنسانية ثم إن شعوب الشرق تعاني ما نعانيه نحن العرب من استبداد الغرب، وهكذا قمت بنقلة نوعية فنقلت الترجمة(إلى الآداب الشرقية مع عدم التخلي عن ترجمة الآداب الغربية ذات القيمة.

وهذه قائمة ببعض ترجماتي للآداب الشرقية

١ - نشيد الجنة من الأدب الكوري

٢-الأدب الفيتنامي شعرًا أو نثرًا من أول عصوره حتى اليوم في ٤ مجلدات و٣٠٠٠ صفحة

٣ - الأدب الصيني شعرًا أو نثرًا في مجلدين.

٤ - الأدب الباكستاني ومنه جناح جبريل لمحمد إقبال ودواوين الشاعر الثوري فايز أحمد فايز

٥ - داغستان بلدي لرسول حمزة

الخ...

ومع ذلك فقد ترجمت كثيرًا من الآداب الغربية منها:

١ - من الأدب الفرنسي:٢٢ كتابًا في كتاب - تحليل النصوص الأدبية.

٢ - من الأدب الانكليزي: مبادئ الثوار - الله دبلا نكو بوسني: برناردشو.

٣ - من الأدب الألماني: راسبليدر: رحلاتي في ايطاليا: رحلاتي في ألمانيا في مجلدين: هنري هليني

٤ - من الأدب السويدي : تاريخ الأدب السويدي من أول عصوره حتى اليوم.

٥ - من الأدب الروسي:

١- حق الشعوب في تقرير مصيرها: لينين

٢ - ذكريات حياتي الأدبية- المتشردون - حادث فوق العادة

مذكرات جاسوس: مكسيم غوركي.

٣ - دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع: كونستتينوف

٤ - في سردابي: دوستويفسكي

٦ - من الأدب البلغاري:

١ - سورابير: ستراشيميروف

٢ - قصص وحكايا: يوردان يوفكوف

الخ....

وألاحظ أن هذه هي الترجمات التي صدرت ونشرت في كتب دون أن أذكر ما عندي من المخطوطات وهي كثيرة منها:

١ - تاريخ الأداب البولوني من أول عصوره حتى الآن

٢ - تاريخ الأدب الهنغاري من أول عصوره حتى الآن

❖ تنوعت انتاجاتكم الأدبية بين سيرة ذاتية ومرات شعرية ومذكرات وقصص قصيرة إلا أن السمة البارزة لها دار محورها حول الذات.

لو حدثنا أستاذنا الملوحي عن السيرة الذاتية وعن الفرق بين السيرة الذاتية التي يكتبها الأديب نفسه، وما يكتبه عنه غيره؛

❖❖ انتاجي الأدبي يتراوح بين:

أ - الأدب الذاتي، وأعده أرقى أنواع الأدب وقد نشرت من كتبه:

١ - شظايا من عمري وهي سيرتي الذاتية وقد أصدرت منها الجزء الأول، والجزء الثاني في الطريق.

٢ - نجوى حجر

٣ - ثلج على قبر

ب: الشعر وقد أصدرت منه سبعة دواوين:

١ - قصيدتان

٢ - الحرب والحب

٣ - قصر بلدز

٤ - أرجوزة الأحقاد

٥ - عبد المعين الملوحي يرثي نفسه

٦ - نجوى حمص: شعر منثور

٧ - من وحي الصين: شعر ونثر

ج - القصص:

١ - من أيام فرنسا في سورية

٢ - طعم التخمة ،طعم الجوع

د - التأليف: وقد مر ذكره

هـ - التحقيق: وقد مر ذكره

و - الترجمة : وقد مر ذكرها.

ملاحظة(١): الكتب التي يؤلفها الأدباء حول شاعر أو كاتب لا تعتبر سيرة ذاتية وإنما هي دراسة أدبية.

ملاحظة (٢): العمود الفقري الذي ينتظم كل تحقيقاتي ومؤلفاتي وترجماتي هو حب الشعوب والدفاع عن الحرية وكره الاستعمار والعبودية..

هناك حديث عن حوار الحضارات وحديث عن صراع الحضارات بين مؤيد ومعارض.

فما رأيك في هذه القضية؟

الجواب:

كل امم الأرض اشــتـــركت في بناء الحـضـارة الإنسـانيـة - وإن كـان ذلك بدرجات متفاوتة:

أ - الإفريقي في غابات الكونغو الذي أراد أن يصطاد غـزالاً فـرمـاه بحـجـر في القـرون الأولى هو جـد الذي اخـتـرع الصاروخ في العصر الحاضر.

ب - عباس بن فرناس الذي حاول أن يطيـر في الماضي هو جـد من اخـتـرع الطائرات في العصر الحاضر

جـ - المعري الذي نقش على الحجر أول كلمة هو جد غوتمبرغ مخترع الطباعة الحديثة.

إذن فـالحـضـارة الإنسانية حضارة مشتركة بنتها كل الشعوب

والمؤسف أن الدول الغـربيـة تريد أن تفرض حضارتها على العالم، دون احترام حضارات الشعوب، مع أن بعضها أبعد منها عمـرًا وأكثر منها إنسانية مثل حضارة العرب والصين والهند.

بل إن الولايات المتـحـدة الأمـريكيـة - وهي أحدث شعوب الأرض في الحضارة- تريد أن تفـرض حـضـارتهـا على شـعـوب الأرض بالمدافع والصـواريخ والطائرات - وتريد أن تفرض عولمتها الأمريكية على العالم.

إن الشـعـوب فـي حـضـارتهـا المتنوعـة تشكل جـوقـة موسـيقـيـة إنسـانيـة كمـا أن العـازفين على الآلات المخـتـلفـة يشكلون جوقة موسيقية.

والسؤال: لماذا يريد شعب واحد إملاء حضارته وحدها على العالم والقضاء على الحضارات الأخرى؟ ولماذا يريد عازف على آلة موسـيقـيـة واحدة أن يحطم كل الآلات الموسيقية ويقضي على غيره من العازفين؟

من الخـيـر للإنسـانيـة أن تتـحـاور الحضارات المختلفة حوار سلم ومحبة، لا أن تتصارع صراع قوة وإرهاب.

إذا أردنا أن نصف الواقع الأدبي والثقافي في سورية عموماً فما الذي تقول عنه؟ حسناته - سيئاته - متاعبه المادية والمعنوية - الحلول - الطموح لتحسين الواقع توقعاتك لهذا الواقع الثقافي الحاضر في المراحل القادمة؟

أريد أولاً أن أقرر ظاهرة مبينة:

النفوذ السياسي يسهم إلى حد كبير في بسط النفوذ الثقافي والأدبي، والأمم القوية تفـرض ثقافـتـهـا وأدبهـا على الشـعـوب الضعيفة، وذلك ما قرره ابن خلدون حين ذكر أن المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب في سائر أحواله.. فما هو وضعنا السياسي نحن- وياللأسف- من أمـة مـغلوبة على أمرها بعض دولها أعادت الاستعمار إليها طواعية يهمه حكامها (القعساء) بعد أن تحررت.

بعض دولها تعترف بعدوة العرب دولة الصهاينة وتبادلها التمثيل الدبلوماسي بعض دولها تغازل دولة الصهاينة وتود لو تعترف بها

شــعب فلسطين يُجــابه الطائرات والصواريخ بحجارة أطفاله وجثث صباياه.

فكيف نبحث بعد ذلك عن ثقافتنا وأدبنا؟ للذين يعكسان ذلنا وتأخرنا؟

ثم إن ٦٥٪ من شعبنا العربي أميّ أمية أبجدية والباقون أميون أمية ثقافية. فكيف تريدين أن تكون ثقافتنا وأدبنا في ظل هذا الجهل المخيف وهذه الأمية الطاغية؟

لننظر إلى ما ينشر من كتب الثقافة والأدب في سورية مثلاً:

إن عددها لا يتجاوز في أحسن الأحوال ألفي كتاب

ولننظر إلى أعداد النسخ التي تطبع من هذه الكتب نجدها لا تتجاوز بضعة آلاف أو بضع مئات لقد بدأنا سيرنا في طريق الثقافة والفكر والأدب ولكنا ما زلنا في أول الطريق.

نحن في انتظار قــفــزة تنقــذنا من المستنقع الثقافي والأدبي الذي نعيش فيه، أما الآن فنحن غارقون فيه.

أكبر أدبائنا يهدي من كتبه أكثر مما يبيع.

الدولة لا تساعد المؤلف سواء أكان باحثًا أو كاتبًا أو شاعرًا.

تأملي أن الدولة تأخــــذ من الكاتب الفقير والشاعر المسكين إحدى عشرة نسخة لمكتبة الأسد ووزارة الاعلام بدل أن تشجعه بشراء هذه النسخ، مع العلم أن تشجيع ما ينشره الكتاب والشعراء جميعًا لا يتجاوز راتب آذن في الدولة.

هذا مــوقف الدولة أمــا مــوقف البرجوازية السورية من الكتاب والشعراء فموقف سلبي مغرق بالسلبية.

عندما قامت البرجوازية في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر كانت برجوازية متحررة تقدمية تشجع العلماء والأدباء والشعراء، وكثير من أعضائها تبنوا الشعراء والأدباء وأسكنوهم في قصورهم ودفعوا نفقات ما ينشرون من أدبهم.

أما نحن فقد ورثنا البرجوازية في مرحلة انحطاطها فالبرجوازية لا تقرأ أو لا تشــتــري الكتب، وربما وضع بعض البرجوازيين خزانة كتب في قصره لا ليقرأها ولكن ليزين بها قصره.

ملاحظة:

ربما كان نشر غرفة التجارة والصناعة في حمص لكتابي (في بلدي الحبيب الصغير :حمص)

أول كتاب في سورية تنشره البرجوازية

المحلية فكان لها الفضل في هذه البادرة التقدمية.

أريد أن أنقل إليك بقلمي هذه الحادثة الطريفة التي جرت في الأندلس:

كان أحد العلماء يبحث في كتاب فوجده عند وراق (مكتبي) فلما سأل الوراق عن سعره لم يكن العالم قادرًا على شرائه، وجاء رجل ذو هيئة ومهابة، ورأى الكتاب فسأل الوراق عن سعره فكان أقل مما طلبه من العالم فاشتراه الوجيه.. وهنا نسأل العالم الوجيه: ياسيدي الفقيه ماذا تريد من هذا الكتاب. قال الوجيه: لست عالمًا ولست فقيهًا ولكن في بيتي خزانة كتب ينقصها كتاب واحد في هذا الحجم فاشتريته ليسد الفراغ في خزانة كتبي.

وإذا سألت عن الناحية المعنوية في الوضع الثقافي فهي أشد نكالاً، فالرقابة صارمة.

منذ عامين قدمت للرقابة ديوان جدي الشيخ زكريا الملوحي (١١٨٥ - ١٢٦٥) أي أنه من شعراء القرن الثاني عشر الهجري فبقي في الرقابة أكثر من شهر حتى سمحت بنشره بعد هياط دمياط - كما يقول المعري - وشفاعة من قريش... مع العلم أنه من القرن الثاني عشر الهجري وزنه مجموعة من المدائح النبوية والقصائد الصوفية:

وإليك حادثة أخرى أشد دلالة.

في عام ١٩٥١ نشرت كتاب غوركي (المتشردون) وكتبت الإهداء التالي:

إلى الخزامى

التي أرجو ألا يجتمع عليها اليتم والتشرد

وإلى الدين

لم تضق بهم الحياة وإنما ضاق بهم نظامها الظالم

ولم تضق بهم الأرض وإنما ضاق بهم توزيعها الغاشم

وإلى الذين

يسعون للقضاء على الظلم كله

لكي تتسع الحياة للناس جميعًا

وتتسع الأرض للناس جميعًا

فلا يبقى هنالك متشردون

أهدي هذا الكتاب

حمص ١٩٥١/١١/١٣

عبد المعين الملوحي

وفي عام ١٩٨١- أي بعد ثلاثين سنة- أردت إعادة نشر الكتاب وقدمته للرقابة فحذفت الرقابة الإهداء بحجة أنه شيوعي- فتأملي أننا بعد ثلاثين سنة من التطور رجعنا إلى الوراء...فيا له من عمل صالح، يدفعه الله إلى أسفل.

هاتان حادثتان جرتا معي. وأنا الشيخ الكبير الذي يراقب أبناؤه وأحفاد والصغار ما يكتب وما ينشر. والشيء العجيب أن اتحاد الكتاب هو الذي وضع أغلال الرقابة في أعناق الكتاب.

ورغم هذا فأنا متفائل بمستقبل الثقافة والأدب في دنيا العرب، وأرجو ألا يطول غياب هذا المستقبل.

إن أدبنا العربي وأدبنا في سورية جزء منه يسيران في خطى حثيثة ليصبحا عالميين، ويساعدهما على ذلك أن تصبح الأمة العربية حرة وذات نفوذ سياسي.

❖ ما هي النصائح التي يمكن أن تقدمها للمثقفين والعاملين في ميدان الأدب وللقائمين سياسياً على الأعمال الفكرية والثقافية؟

❖❖ أعلن في صراحة أني لست في مستوى تقديم النصائح لهؤلاء ولا لأولئك ولكني أكتفي بنقل تجاربي:

- يا جيل المثقفين والأدباء: كونوا أحراراً لا تبيعوا أقلامكم.

- حافظوا على تراثكم وعلى لغتكم العربية محافظتكم على أبصاركم.

- وسعوا ثقافتكم باطلاعكم العميق على ثقافة الشعوب وفكرها وأدبها في الشرق والغرب.

- لقد كنا جيل الهزيمة - واخجلتا - فكونوا جيل النصر.

وأما ما أقوله للسياسيين المشرفين على الثقافة.

- دعوا الطيور تغرد بألف لحن ولحن.

- لا تكتموا أنفاس الناس، فالفكر يبقى وأعداء الفكر يرحلون.

- لقد قتل العباسيون بشار بن برد وظل بشار حياً.

- ولقد صلب الرجعيون الحلاج وبقي وجهه مشرقاً.

- أقول لكم ما قاله حافظ إبراهيم لمن قبلكم:

فارفعوا هذه الكمائم عنا
ودعونا نشم ريح الشمال

❖ هل تضيفون شيئاً إلى أسئلتي؟

❖❖ أظن أن الأسئلة السابقة وأجوبتها أحاطت بجوانب كثيرة من الثقافة والأدب ولا أرى ما يوجب إضافة أسئلة جديدة.

الخلاصة:

أشكر مجلة المعرفة التي أتاحت لي التعبير عما في نفسي وأرجو لها التقدم والازدهار وكشف (الغمة عن الأمة).

دمشق ٢٠٠٢/١٢/٢٠

❖ ❖ ❖

آفاق المعرفة

أسس ومقومات النمو السليم عند الأطفال

د. توفيـــق داود ✣

المقدمة:

تشكل طفولة الإنسان إحدى أهم وأخطر المحطات الرئيسة في سيرته الحياتية، تاركة بأحداثها وتجاربها، وخبراتها أعمق البصمات وأبعدها غوراً في بنيان الشخصية، وتأسيساً على ذلك، يمكن احتساب تلك الخبرات والتفاعلات بمنزلة قطب الرحى في عملية تحديد سيرورة تطور تلك الشخصية وترسم مسارات تشكلها. فإما أن تجعل منه كائناً اجتماعياً متقبلاً معايير منظومته الثقافية ومتمثلاً أبجدياتها؛ الأمر الذي يتجسد عبر شخصية متكيفة مع المحيط متآلفة مع عناصره، وإما أن تغرس فيه بذور التنافر والتوتر والاعتلال، التي تتفاعل فيما بينها مفضية إلى خلق شخصية مضطربة معقدة تتنازعها تيارات الاعتلال والانحراف، ولكن العاصم من كل ذلك هو التربية الديمقراطية التي تأخذ بعين الاعتبار لا إفراط ولاتفريط.

(✣) د. توفيق داود: باحث من سورية، دكتوراه في علم الاجتماع. له عدة أبحاث منشورة

أكدت مختلف الدراسات المتعلقة بعالم الطفولة أن هذا العالم يحتاج إلى تضافر مجموعة من العوامل التي لابد منها من أجل الحديث عن أطفال أسوياء جسديًا ،نفسيًا وعقليًا وانفعاليًا. لذلك سننطلق من المقولة التالية التي تتجه نحو العدل والإنصاف للعلاقة القائمة بين الآباء و الأبناء وهي:أنه ليس هناك أبناء مشكلون ولكن هناك آباء مشكلون وكما يبين الحالة الراهنة الدكتور محمد عبد الظاهر الطيب قائلاً: «إنه وإن كان الأبناء هم الذين يعيشون المشكلات ويعانون منها ثم يعاني بالتالي منها الأباؤهم، ويصرخ الآباء بالشكوى ويبحثون عن العلاج السريع لأبنائهم، إلا أن الآباء ينسون أو يتناسون في غمرة تلك التطورات أن الأبناء ليسوا إلا نتاجًا لما عليه الآباء. فالطفل لايمكن أن يكون سببًا لمشكلة وإنما هو دائمًا نتيجة لها.»[1].

وتأسيسا على ذلك فإن المشكلات باختلاف صورها وألوانها وأشكالها سببها الآباء،: فالمشكلات الوراثية يرثها الأبناء من الأباء، وكذلك الحال بالنسبة للمشكلات النفسية والاجتماعية للأباء، لايعيش الأبناء بمعزل عنها لابل يعيشونها فتنعكس على الأبناء فيعانون منها، لذلك على أولئك أصحاب الشأن التربوي من آباء وأمهات ومربين ومعلمين وكل العاملين في حقل الطفولة أن يدركوا تلك المقولة جيداً للقديس «توما الأكويني». «إذا كانت التربية فنا، فإن هذا الفن لايعمل في مادة جامدة، كفن النحت، بل في مادة تنطوي في ذاتها على مبدأ نموها.»

١- المربون وماعليهم معرفته أولاً:

إن الإنسان فرد في مجتمع وهو عضو فيه، عضويته تلك تحتم عليه التواجد في عدد كبير من العلاقات مع بقية أفراد المجتمع، ومن أجل القيام بذلك بصورة مرضية ومقبولة، لابد من بلوغ قدر من المعرفة بنفسه وبالآخرين، دون تحقق تلك المعرفة لن يكون سهلاً أو ميسرًا عليه التعامل مع محيطه المجتمعي بغية التكيف مع المواقف الاجتماعية فهي الطريق لتجنب الأخطار وبلوغ الأهداف والغايات التي ننشدها.

فعلى سبيل المثال فإن كل منا له حاجات عديدة ومتنوعة بعضها بمتناول يده والبعض الآخر بمتناول غيره وهذا يحتم علينا أن نتعاون ونتنافس وأحيانًا نتصارع من أجل هذا أو ذاك ولكن يبقى التعاون هو المطلب الإنساني الأمثل من أجل أن تلبى احتياجاتنا . ولكن يبقى المدخل لكل ذلك هو أن نخبر بصورة أفضل وأسلم الكيفية التي يجب أن نتعامل فيها مع الآخر بعضنا يحب الوضوح والبعض الآخر الإطراء أو الصدق في التعامل أو التودد... وعالم الأطفال هو العالم الأكثر احساسًا بمن

يتعامل معهم مقياسه إلى ذلك التعابير التي تسم على الوجوه. فعندما يدنو منك طفل فإذا أحس منك أمانًا واطمئنانًا وارتياحًا زاد في دنوه إليك وإذا شعر تجهمًا وتقطبًا في الحاجبين أو مافي حكم ذلك تراجع سريعًا ولكن مقياسه إلى ذلك أنه لم يلمس منك توددًا، الأمر الذي يدفعه إلى التراجع. وعليه يجب أن ندرك ونحن نتعامل مع الأطفال أننا نتعامل مع قصر بلوري علينا أن نعرف كيف ندخل إليه وكيف نخرج منه دون أن تحدث أية أضرار فيه وسيلتنا إلى ذلك التربية والفعل التربوي صاحب التأثير الكبير في ذلك الذي قال عنه لينتز «أن الفعل التربوي يعلم الدببة الرقص.»

٢- آلية النمو عند الأطفال:

يمر الكائن الإنساني بعملية نمو وتحول في كل مرحلة من مراحل حياته لها سماتها وصفاتها التي على أساس تحققها ينتقل الكائن من مرحلة إلى أخرى غايتها الوصول إلى تكوين جسمي ونفسي سليم، ومن أجل فهم دقيق للطفل فلابد من قراءة تتبعية متأنية لتلك المراحل للوقوف على احتياجاتها ومتطلباتها وليس مهمتنا الوقوف على تلك المراحل وإنما الوقوف على بعضها ومن ثم إدراك العوامل والأسس التي تحقق النضج للكائن، دون إغفال أن كل مرحلة تؤسس على سابقتها فالنمو بهذا الاتجاه أوهذا المعنى هو ضرب من التغيير يطرأ على أنشطة ووظائف الكائن التي تنتقل من مرحلة دنيا إلى مرحلة أعلى إن فهم آلية النمو تلك تجعلنا أكثر قدرة وإلمامًا بما ينبغي أن نفعله إزاء تحقيق فرص نمو سوية لهذا الكائن الإنساني وخاصة في طفولته وفي إطار الدراسة التي يقدمها الدكتور عبد المنعم المليجي في النمو النفسي للأطفال يحدد الفائدة المرجوة من دراسة النمو بالمعطيات الثلاثة التالية: «١-توقفنا على ماينتظر من الطفل في هذا العمر أو ذاك. نستطيع بفضلها أن نعرف مثلاً ماينبغي أن يكون عليه تفكير الطفل أو لغته أو نشاطه الاجتماعي في سن معينة.

٢- نموذج النمو يكاد لايختلف من فرد إلى آخر، هذه الخاصية تمكننامن معرفة مستوى نضج أي طفل بالنسبة لمجموع الأطفال من نفس السن.

٣- كل نمو يتطلب رعاية من جانب البيئة، ولذلك كان الوقوف على النمو السوي خير عون للمربي على تمهيد السبيل أمام النمو السوي.»(٢)

٣- التغيرات التي تطرأ على نمو الكائن:

يقع الكائن الإنساني منذ اللحظة الأولى تحت تأثيرات شتى وهو في رحم الأم حيث

أكدت العديد من الدراسات أن الأجنة في الأرحام تتعرض لتأثيرات عديدة منها الحالة الجسمية والانفعالية للأم أثناء الحمل وأشارت دراسات كثيرة إلى أن الأسابيع الثمانية الأولى من الحمل تعدّ فترة حرجة، من حيث سلامة وتكامل الجهاز الهضمي للجنين. أما العوامل التي تؤثر على سلامة النمو السليم للكائن الإنساني فهي:

١- الوراثة[٢]: ثبتت دراسات عديدة أن الضعف العقلي العائلي، ينشأ من عيب وراثي في الخلايا العصبية في المخ والنخاع الشوكي وهذا يحدث بسبب زواج الأقارب، وكذلك انتهى « Kaumaen »(١٩٦٦) إلى أن الاستعداد للإصابة بالفصام، يتوقف غالبًا على وجود عامل وراثي.

٢- سوء التغذية عند الأم يؤثر على النمو الجسمي والعقلي للجنين وقد أقرت منظمة الصحة العالمية W H O (١٩٦٥) أن سوء التغذية يؤدي إلى وفيات الأجنة والأطفال حديثي الولادة

٣- التسمم الحملي

٤- اضطراب الحمل

٥- تناول الأم للعقاقير

٦- تعرض الأم للأشعاعات

٧- عمر الأم أثناء الحمل

٨- مرض الأم أثناء الحمل

٩- الحالة الانفعالية للأم

١٠- اتجاهات الأم نحو الحمل.

ومن أجل نمو سليم لابد من السعي إلى استبعاد أي من العوامل السابقة التي قد تشكل تهديدًا حقيقًا بالنسبة لنمو الطفل.

٤- مرحلة الطفولة من سن السادسة حتى سن البلوغ:

هناك ضروب مختلفة من التغير في عملية النمو في هذه المرحلة والتي تتمثل في :

أولاً: التغير في الحجم والذي يتمثل في النمو الجسمي حيث يزداد طول الطفل عامًا بعد آخر والذي يترافق مع زيادة في الوزن وما يجب أن يتوافق مع النمو الجسمي هو النمو العقلي حيث يظهر ذلك في عدد من الكلمات والعبارات والجمل التي يزداد استخدامها من قبل الطفل بالإضافة إلى ازدياد قدرته على الإدراك والتذكر والتفكير ومن مهمة القائم على تربية الطفل الأسرة - المدرسة أو أية جهة أخرى أن تتسارع لاتخاذ التدابير اللازمة في حال إدراكها أن هناك خللاً ما في تلك الوظائف.

ثانيا: يشهد النمو تغيرًا في النسب من حيث ارتفاع الرأس وطول القامة والأطراف ووزن الدماغ والقلب والرئتين والجهاز العصبي... إلخ هذه التغيرات الجسمية

مؤشر صحتها وسلامتها هو ترافقها مع تغيرات في النمو العقلي فعلى سبيل المثال إذا تتبعنا التخيل والتبدلات التي تطرأ على اهتمامات الفرد نجد أن. فالتخيل في الطفولة هو تخيل يغلب عليه طابع الوهم في حين يبدو شديد الارتباط بحياة الطفل الانفعاليةثم يتحول هذا التوهم لاحقًا إلى إدراك الواقع وتدقيقه من هنا يبدو التخيل عاملاً هامًا من عوامل التمييز بين الكبار ومؤشراً على اتزانه الانفعالي والنفسي.

ثالثًا: تتبلور نتائج النمو الأول والثاني في ترجمة فعلية حقيقة للنمو السوي والقويم والذي يجب أن ينتج عنه إخفاء خصائص سابقة وظهور خصائص جديدة مثل تبدل الأسنان، وشعر الطفولة وأشكال الكلام والسلوك الاندفاعي والبكاء والحبو وصفات كتلك تخلي مكانها لظهور صفات جديدة جسمية وعقلية، بالإضافة إلى بعض الصفات التي يكتسبها الطفل بالتعلم.

٥- أشكال النمو

١- النمو الحسي:

يظهر أطفال تلك المرحلة في سن السادسة تفوقًا كبيرًا في حساسيتهم اللمسية أما بالنسبة للسمع فلايبلغ أقصى قوته إلا في سن السادسة والسابعة ولذلك لايستطيع الطفل أن يتذوق اللحن الموسيقي المعقد الذي يشتمل على توزيع دقيق للنغم والأصوات. اما بالنسبة للتمييز البصري فإنه يبقى ضعيفًا في تلك المرحلة لأن العين في الطفولة عضو حسي غير مكتمل لذلك ينبغي على الطفل عدم مزاولة أي عمل يتطلب تدقيقًا بصريًا لهذا ينبغي عدم دفع الأطفال باتجاه القيام بأية أعمال بصرية مجهدة مثل قراءة الأحرف الصغيرة على سبيل المثال أو القيام برسومات صغيرة الأمر الذي يؤدي إلى أضرار جسيمة بصحته الجسمية والنفسية والعصبية.

ب- النمو الحركي:

بينت الاختبارات أن قوة الطفل العضلية في سن السابعة لاتزال ضعيفة على الرغم من أن هناك تباينًا بين نمو العضلات الكبيرة والدقيقة عند الأطفال في تلك المرحلة، حيث أن نمو العضلات الدقيقة لم يكتمل بعد لذلك يجب أن لانطلب من الطفل في البيت أو المدرسة عملاً يحتاج لاستخدام العضلات الدقيقة كما يجب ألا نلح على الأطفال في الضغط عليهم من أجل تجاوز بعض المشكلات اللفظية كالعثمة والتهتهة والتي قد تكون أسباب وجودها تعود إلى غياب النضج الطبيعي. لأن مهارات الطفل تتحسن بصورة ملموسة في المرحلة الواقعة مابين الخامسة والتاسعة.

جـ - النمو العقلي:

يبدو واضحًا الفرق بين مرحلة نمو وأخرى فعلى سبيل المثال لمعرفة العقلية عند طفل في سن الثالثة هي غيرها عند طفل في السادسة فإذا قمنا بعرض مجموعة من الصور على طفل في الثالثة وليكن من بينها صورة لرجل، وشجرة، وطائرة، وطاولة، وحديقة، وحصان، سوف يكتفي طفل الثالثة بتسميتها بينما طفل السادسة لايكتفي بذكر الأسماء بل وبتحديد سماتها كأن يقول الطائرة للحرب أو النقل، والشجرة كبيرة أو شجرة برتقال أو تفاح.. إلخ.

إذن وباختصار شديد فإن النمو السليم ومن مختلف الجوانب الجسمية والنفسية والعقلية والانفعالية يقتضي توافر عضوية سليمة ووسط فيزيقي سليم هذا الوسط الذي يتضمن عاملين مؤثرين فيه: الأول هو المحيط الطبيعي والثاني المحيط الاجتماعي. ومايهمنا هنا أن نتناول العامل المهم والبارز في جملة العوامل السابقة المؤثرة في عملية النمو السليم ولكن شرط تحقق العوامل السابقة في تحقيق العامل المهم التالي وهو العامل التربوي.

٦- التربية ودورها في تحقيق فرص نمو سليم للأطفال:

يقول دور كهايم: «بوصفي عالم اجتماع ومن خلال علم الاجتماع أحدثكم عن التربية، وبعيدًا عن التميز والمواربة إنني مقتنع بأنه لايوجد منهج آخر أكثر كفاءة من منهج علم الاجتماع في استجلاء حيقية الأشياء وتحديد طبيعتها، فالتربية شيء اجتماعي بالدرجة الأولى.»[٤]

التربية عند الفيلسوف الألماني «كانط» تهدف إلى «تحقيق الكمال المطلق والنمو الأمثل لملكات الفرد» وفي ضوء منهجه الاجتماعي فقد عرفت التربية «بأنها تنشئة اجتماعية تمارسها الأجيال السابقة على الأجيال اللاحقة.»[٥]

وبناء على ذلك فإن العلاقة التي تبنى على هذه الثنائية بين الأجيال السابقة واللاحقة ترسم معالم العملية التربوية والتي في ضوئها يمكن القول إن عوامل النمو السليم محققة ومتوفرة، وعلى غيابها أو سوء ممارستها أو استخدامها يتوقف نجاح نمو الأبناء أو توقف نموهم أونموهم نموًا مشوهًا لا يخلو من إعاقات نفسية وعقلية وجسدية وعليه فإن العقل تحققه المؤسسات الإجتماعية التي من أبرزها:

١- الأسرة.

٢- المدرسة.

ولذلك قيل «على المربي أن يحاكي مبضع الجراح وريشه الفنان في الآن الواحد.»

ومما ينبغي أن نؤكد عليه هو دور المؤسسات التربوية في تحقيق فرص نمو سليم للأطفال وتحديداً للمجتمع العربي: والمجتمع الذي لايمكّن أطفاله من تحقيق نموهم الكامل هو مجتمع عاجز عن بلوغ طاقاته وغاياته القصوى، وبما أن النظرة في المجتمع العربي إلى تلك الفئة لم تأخذ مستوياتها المطلوبة فإن ذلك يقتضي ضرورة إعادة النظر والمواقف من الطفل والطفولة بشرح لمعنى الطفولة يتضمن تحليلاً دقيقاً لتلك المرحلة وأهميتها بالنسبة لمراحل النمو اللاحقة ومما يجب عدم إغفاله على الإطلاق وهو أن الإطار الاجتماعي هو الإطار الأول وأن الأسرة تمثل دوراً محورياً فيه ومن ثم الإطار المدرسي حيث يلعب المعلمون دوراً لايقل أهمية عن دور الأسرة وتأسيساً على ذلك فإن أية محاولة باتجاه تحسين شروط نمو الطفل العربي تقتضي تدريب المحيط الاجتماعي للطفل: الأسرة والمدرسة ومدّ هؤلاء بالمعلومات الأساسية وتأهيلهم تأهيلاً سليماً على طرائق وآليات تربية الأطفال.

١- دور الأسرة «الأبوان»

تجمع النظريات المتعلقة بنمو الطفل على خطورة الدور الذي يمثله الأبوان في حياة الطفل نموه وبناء شخصية. وبالرغم من صحة ذلك فإن المستويات المعرفية والجهود المبذولة في هذا الاتجاه هي مستويات محدودة جداً حيث لاتدريب ولاتأهيل للقيام بهذا الدور الهام والكبير.

لقد ثبت بالأدلة التي لاتقبل الشك أن نمو الطفل بآليات ومراحل سوية خالية من الأمراض والتشوهات النفسية والسلوكية مرهون وإلى حد كبير بالدور الذي يلعبه الآباء في حياة أطفالهم. ومن هنا فإننا نؤكد على دور الأم الفاعل والمؤثر في حياة طفلها فهي مصدر الوجود ونبع الحنان وأحرف المعرفة، وقواعد النظام. إنها الحرية بكل معانيها بالنسبة للأطفال، لابل هي أكثر من ذلك فإما أن تلد عبداً تعدّه للعبودية وإما أن تلد حراً يجسّد حريتها ويحفظ كيانها ويصون ودها، ويضيف إلى وجودها الحر وجوداً وإحساسها إحساساً فالأم هي الحرية وهي صانعتها لذلك فإن المجتمع الذي لاتعرف فيه المرأة الحرية هو مجتمع مصاب بالشلل النصفي وبالعطالة وعدم القدرة على التسابق مع الآخرين في ميدان فسيح أفقيّاً وشديد التجذر عمودياً وإن الذي يرى في مجرد إدخال بعض التعديلات على بعض القيم والعادات والتقاليد على صور خارجية من صور الخل القائمة في معادلة غياب الحرية فإرسال البنات إلى المدرسة وإجراء بعض التغيرات في آليات التعامل معهن لايشكل مؤشراً من مؤشرات الحرية وإن الاعتقاد بذلك لأي

كان رجلاً أم امرأة ليس أكثر من اعتقاد مظهـــري وسطحي، إذا أردنا أن نحكم بالاستناد إلى العلم ومفاهيمه وعند ذلك لايختلف كثيرًا عمن يقرأ أحرف الكلمات ومقاطعها ولكنه لايفكر البته في معانيها. وفي حالة واحدة نقول أن المرأة قد تحررت عندما نستشعر أن المجتمع بكامله قد تحرر وأن المرأة باتت تتعامل مع أطفالها بصورة سويةتستند إلى العلم والمعرفة وإلى داخلها الإنساني المتوازن الذي يحقق الشروط المثلي لوليدها، أي رغبتها الصادقة والأكيدة بتحقيق السعادة لوليدها بعيدًا عن الإدارة التسليطة التملكية وعليه فإنه على الأم الإقلاع عن الفصل التربوي السائد في أوساطنا العربية الذي غالبًا ما تلجأ فيه الأم العربية إلى التخويف بالأب والحيوانات ،بالجن والعفاريت حيال قيام الطفل بأي عمل لايروق لها، أو من أجل أن ينام أو أن يطيع أو يهدأ، وغالبًا ماينتقل التهديد إلى الضرب والعصا ... إلخ تربية كهذه تؤدي إلى قتل روح الإبداع والنقد واغتيال الحرية في نفوس الأطفال الناشئة وتأسيسًا على ماسبق فإن دور الأب لايقل أهمية عن دور الأم من أجل نمو سليم ومتوازن للطفل. حيث أكدت العديد من الدراسات الحقلية الميدانية إن غياب الأب مع تعدد الأسباب يترك آثارًا بالغة السلبية على حياة الأطفال مع الاقرار بأن تواجد الأباء يتباين في أهميته تبعًا لمراحل النمو التي يمر بها الكائن دون فصل بين مرحلة وأخرى. فالأب يبدو السلطة وهو رمز القوة من وجهة نظر الطفل، والأم تمتلك الحنان ولكن على الأب أن يحسن استخدام تلك الصورة في ذهن طفلة فالقوة من أجل عدالة قوية، وعلى الأم أن تحسن استخدام حبها لطفلها. عند ذلك السلطة الأبوية والحب الأمومي يتكاملان ولايتعارضان ليشكلان ضفيرة واحدة في جسم الفعل التربوي الذي يؤسس السلطة والحب كركيزتين أساسيتين في عملية نمو الطفل الذي يزدهر به مجتمعه. فالنمو السليم للأطفال هو النمو القويم للمجتمع وهنا يبدو لنا أن وجود الأطفال بدون أباء هو مشكلة لابل هو المشكلة بحد ذاتها ولاأقصد هنا غياب الأباء وانتقاء وجودهم ماديا لابل أقصد ماهو أبعد من ذلك ولربما يكون أكثر قسوة وأعظم إيلامًا وأفدح خسارة من غياب الجسد الأبوي بسبب الموت أو الطلاق او الهجرة أو العمل.. ألخ فأحيانًا يكون هذا النوع من الغياب أقل خطورة وأخف وطأة من وجود الأباء جسدًا ميتًا متفسخًا تنبعث منه روائح كريهة تفسد عالم الأطفال الوردي وتلوث هذا القصر البلوري بدخان يتكثف على جدران حرارته الداخلية التي لاتعرف كيف تتخلص من دخان جسد متفسخ فالأب الذي لايقوم بدوره كما يجب أن يكون ليس عدوًا للطفولة وللأطفال بل هو عدو

المجتمع بكل قيمه ومنظوماته لابل أكثر من ذلك فهو مقوض حقيقي لعوامل الاستقرار والنمو للمجتمع بكيانه المادي والروحي.

تشكل العلاقة بين الأب والطفل كما يرى باندورا ووالترز(Bandu- Waltezs za) «نقطة مركزية في بناء شخصية الطفل، وبالتالي فإن تأثير هذه العلاقة لايتوقف أبدًا على الفترة الزمنية التي يقضيها الأب مع الطفل فحسب، بل وعلى نوع هذه العلاقة ومدى تشبعها بمشاعر التقبل والود والدفء والحنان، ومثل هذه العلاقة تشكل منطلقًا رئيسيًا في بناء شخصية الطفل جسميًا وعقليًا واجتماعيًا، (...)، بالأب بما يمتلك عليه من سلطة وقوة وخبرة ودراية وجاذبية، يمثل النموذج والمثل الأعلى الذي يحتذي به الأطفال، وذلك عبر سلوكه وتصرفاته.»[٦]

ومما يعزز تلك الرؤية التي تؤكد على دور الأب وأهميته بالنسبة للأطفال ماأفصح عنه الدكتور علي أسعد وطفة في كتابه بنية السلطة بقوله: «يعد وجود الأب واحدًا من أهم عوامل ومقومات ارتقاء شخصية الأطفال ونموهم، ومن مرتكزات بناء مشاعر الأمن والأستقرار.»[٧]

إن غياب قيم التسامح والعمل بنقيضها الذي هو التسلط قد أفردت الدراسات النفسية جانبًا هامًا له أكد بعض علماء النفس في إطار دراساتهم إلى مجموعتين من الآباء احداهما تتصف بالتسامح والأخرى بالتسلط وفي نتيجة الدراسة على أطفال المجموعتين، وجدوا «أن أطفال المتسلطين كانوا أكثر تأدبًا وخضوعًا ونظافة، ولكنهم كانوا أكثر عدوانية وخجلاً وانغلاقًا على الذات وميلاً إلى الانقياد، وأكثر تعرضًا للاضطرابات النفسية، بينما اتسم أطفال المجموعة الثانية بمزيد من الحرية وبأنهم عدوانيون، وأقل ميلاً للإذعان، (... ...) ولكنهم كانوا أكثر ثقة بالنفس وأكثرة قدرة على التعبير وأكثر ميلاً إلى الحرية.»[٨]

وللأسرة مسؤولية مادية ومعنوية ينبغي الإحساس بها وعلى المجتمع أن يفعل كل ما من شأنه توسيع قاعدة المعرفة بكيفية التعامل مع عالم الأطفال، ومـاينبغي الا نغمض العين عن رؤيته هو الجهود الحثيثة التي تبذلها وزارة التربية والثقافة في سوريا، وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل باتجاه مزيد من التعامل بجدية متميزة مع الطفولة ومستلزماتها. فالارشاد الاجتماعي هو برنامج وطني طموح باتجاه تحصين أطفالنا ومن ثم مجتمعنا حفاظًا على قيمه الإنسانية التواصلية، لأن مـايدين به مجتمعنا يقوم على ضرورة التعارف والتواصل والسعي باتجاه بلوغ الفضيلة والتي هي في جوهرها مزيد من العمل من أجل الإنسان ونفعه وخيره قال تعالى «وأما

الزبد فيذهب جفاءً، وأمّا ماينفعُ الناس فيمكثُ في الأرض.»

وتأسيسًا على ماسبق وتأكيدًا على أهمية دور الأسرة فإن التربية الأسرية المتوازنة التي تعتمد على معرفة مطلوبة ولازمة لكيفية التعامل مع عالم الطفولة فإن خلل الأسرة في القيام بوظائفها تكون له نتائج بالغة القسوة والخطورة سيما إذا كانت الأسرة أو من يقوم مقامها تمارس دورًا تسلطيًا خفيًا أو مستترًا.

«إيف رجل في الثلاثين من العمر وقع في مستنقع العصاب والإنهاك، لأن عمته التي ربته لم تشأ قط أن تترك له إنجاز عمل من الأعمال دون أن تشارك فيه، كانت العمة هذه تفرض عليه عونها وتفرض عليه أفكارها وتوصياتها، (... ...) لقد ذكر «إيف» وباختصار شديد مشكلته مع العمة.

كانت تمنعني من القيام بأي عمل أو فعل- لاتمشي هكذا، لاتتحرك، لاتنقل هذا الشيء تكسره لاتستطيع ثقيل ولم يقتصر تحذيرها على الأشياء التي لو سقطت فعلاً قد تكسر، لابل تعدى الأمر إلى نقل الخشب أو الفحم كانت تقول لاتكسره لاحظوا حتى الخشب بيدي صعب نقله علي وقد أكسره ولكن ما الذي انكسر فعلاً إنه «إيف» وبيد عمته التي منعته من أن يكبر أو ينمو من مرحلة عمرية إلى مرحلة أخرى. لم تكن تدري العمة أنها في كل كلمة تحذيرية كانت تقولها لم تكن تختلف عن عصا غليظة تهشم فيها جسد هذا الطفل وعقله الذي نما جسدًا وكبر إلا انها حطمته نفسًا وعقلاً وعاطفة وانفعالاً إلى أن قتلت فيه متطلباته النمو السليم ليصبح رجلاً وتنتهي العملية التربوية بالعمة والطفل إلى أنه أصبح شخصًا لوطيًا»[9].

هذه واحدة من صور التسلط التربوي الذي يأخذ أشكالاً عديدة تؤدي جميعها إلى إحداث إعاقات حقيقة لدى اطفالنا سيما وأن السلطة بيد الكبار ومهما كانت ضرورة السلطة أو شرعيتها فإنها تغري من يمتلكها ممارسة العنف، لذلك على الاباء، المعلمون وكل من يقع الأطفال تحت سلطته ألا يقع فريسة إغراء التعسف وغواية التسلط، فسلطة الأبوين تعمل إما على تعزيز احساس الطفل بدونيته، أو خفض هذا الإحساس إلى حدوده الدنيا، وبالتالي فإن استخدام القسر والإكراه ينمي احساس الدونية عند الأطفال، ومن يبقى في حالة إحساس بالدونية يتحول إلى مواطن بالغ الهامشية والتبعية، ومن المؤكد أنه لن يكون سعيدًا في حياته أو سليمًا على المستوى الذهني[10].

٢- دور المدرسة:

المدرسة هي مؤسسة اجتماعية صنعها المجتمع من أجل أن تنوب عنه في إعداد أبنائه إعدادًا جيدًا يؤهلهم في المستقبل

لقيادة مجتمعهم ومن اجل دور فعال في تحقيق نمو متوازن فإن المدرسة بكل مكوناتها يجب أن تتضاعف من أجل استئصال كل ما من شأنه ان يؤثر سلبًا على الطفل من القرارات المدرسية إلى النظم والقوانين السائدة إلى المكون الأهم في المناهج المدرسية وهو المعلم الذي يُعد واحدًا من الأشخاص المشاركين والفاعلين في تربية الطفل وهو كما أكدت ذلك دراسات كثيرة على أنه يلي الأبوين في الأهمية فعلى المعلم أن لايقلد دور الأب في التشدد والتسلط رغبة في تحيق الطاعة والهيبة الكاذبة والتي قد يحصل عليها المعلم كنتيجة من نتائج الخوف بدلاً من أن تكون نتيجة من نتائج الحب. وعليه فإن مستقبل المجتمع وتغيره شديد الارتباط بمدى تغير أسس وطرائق تربية الطفل ومن أجل تحقيق ذلك يحدد هشام شرابي شرطين أساسيين لهذا الغرض « ١- تلقين الاباء والمعلمين وكل المعنيين بشؤون الأطفال طبيعة نمو الطفل والحاجات الخاصة به، بالإضافة إلى وسائل تلبية هذه الحاجات ٢- تحديد نوع التغير الذي نبغي تحقيقه في مجموعة قيم الطفل وأنماط سلوكه.»[١١]

الفيلسوف الألماني «كانط» يعرب عن موقفه من الحرية التربوية في إطار إجابته عن السؤال الهام والشهير الذي طرح عليه وهو: «كيف تكون الحضارة ممكنة؟ قال إذا كان الفكر ممكنًا- قيل وكيف يكون الفكر ممكنًا؟ قال إذا كان العقل ممكنًا- قيل وكيف يكون العقل ممكنًا قال إذا كانت الحرية ممكنة.»[١٢] ويبلور كانط موقفًا أكثر وضوحًا من المدرسة ودورها في العملية التربوية حيث يرى أن المدرسة ثقافة بالإكراه، وإذا كان الطفل لايرى فائدة هذا الإكراه، فإنه سيتنبه إلى ذلك لاحقًا ويجب أن تتضمن التربية الإكراه شريطة أن لايتحول إلى عبودية. يقول كانط أيضًا: «الإنسان بطبيعته له ميل كبير إلى الحرية بحيث أنه عندما يفقدها يكون مستعدًا لأن يضحي بكل شيء لأجلها.»[١٣]

وعليه فإن نموًا أمثل للإنسان يتطلب تحقيق توازن بين الكائن واحتياجاته وبين الوسط الذي يسهم في تشكل هذا الكائن ومايريد له أن يكون دون إغفال لما يريده هذا الكائن لنفسه أن يكون بعيدًا عن القسر والإملاء بالقوة التي قد تشوه داخل الإنسان وخارجه.

البيئة المجتمعية ومعوقات النمو السليم

معيقات النمو السليم

البيئة هي مجموعة العوامل التي تحيط بالطفل وتؤثر في سلوكه وتصرفاته كعلاقاته بأسرته وأصدقائه وجيرانه، وهي

لاتقتصر على الظروف المادية الملموسة بل تشمل أيضًا الجانب المعنوي للبيئة كالثقافة والتعليم والأفكار السائدة، ويبدو تأثير البيئة أكثر وضوحًا في السن المبكرة للطفل حيث تعمل على تكوين الشخصية وتنمية الميول والاستعدادات لدى الفرد والتي يكون لها تأثير جسيم على حياته. من البيئة يأخذ الطفل أفكاره ومعاني مايصادفه ويشاهده من ظواهر حياتية متعددة. وعليه فإن:

١- الشخصية المرفوضة من محيطها الاجتماعي تنمو بشكل عدواني حاملة لعقد الظلم والتخلي والجفاف العاطفي والرفض، والاضطهاد، وفي هذه المحيط بالذات تحاول بسلوكها التعويض السلبي أن تؤكد انتقامها لظلمها واضطهادها من خلال العنف والانحراف.

٢- الأسرة التي ينتمي إليها تؤثرتأثيرًا كبيرًا في قيمه واتجاهاته وسلوكه، وإما أن تجعله يسلك سلوكه سويًا أو منحرفًا فالنمو غير السوي للأطفال لابد أن يقود إلى سلوك قد يتجه به نحو الانحراف الذي تؤسسه المعطيات التالية:

١- تصدع الأسرة وتفككها:

١- التصدع المادي: يقصد بالتصدع للأسرة غياب أحد الأبوين عنها أو كلاهما معًا لأي سبب من الأسباب ولاشك أن غياب الوالدين أو أحدهما يجعل الأسرة عاجزة عن القيام بمسؤولية تربية الأطفال وإشباع حاجاتهم ورغباتهم حيث النتائج تظهر في أي مرحلة عمرية لاحقة خاصة في مرحلة المراهقة.

لقد أكدت الدراسات الميدانية أن الغالبية العظمى من الأطفال غير الأسوياء ينحدرون من أسر متصدعة هذا وقد أثبتت الدراسات الميدانية أن ٧٥٪ من الحالات الانحرافية مصدرها الأسرة المنهارة بصورة كلية وغير جزئية.

١-٢- التصدع المعنوي للأسرة:

يقصد بالتصدع المعنوي للأسرة الخلل أو الاضطراب الذي يسود العلاقات بين الأفراد الأسرة وسوء التفاهم الحاصل بين الوالدين وانعكاسه على شخصية الأولاد، وجهل الوالدين بأساليب التربية السليمة. فالخلافات العائلية تمنع التطور الطبيعي لشخصية الحدث فلقد أثبتت دراسات عديدة أن ٧٠٪ إلى ٩٠٪ من الأحداث المنحرفين أتوامن بيوت شابها التناقض وعدم الانسجام والاضطراب بين علاقات أفرادها.

فالعلاقات الودية داخل الأسرة تحصين للأسرة ودفاعًا قويًا ضد البيئات السيئة وقد توصلت دراسة في المجتمع الأميركي لكل من «شلدون وإليانو جلوك» إلى أن

٧٠٪ من الأحداث المنحرفين موضوع دراستهم قد تربوا في بيوت استحكم فيها العداء بين الآباء والأمهات.

١-٣- جهل الوالدين وقلة خبرتهم بأساليب التربية السليمة:

أكدت الدراسات الحقلية أن الحزم الزائد والشدة يمكن أن يولد لدى الأطفال الرغبة في الانتقام، كما أن التساهل في المعاملة يمكن أن يولد لديه ضعفًا في الشخصية وعدم القدرة على مواجهة الصعاب التي تصادفه، وعدم القدرة على إقامة علاقات اجتماعية متوازية، العدالة هي الشيء الهام الذي يجب أن يسود داخل الأسرة.

٢- الوضع الاقتصادي:

١- المسكن غير الملائم، الأسرة الكبيرة، الأماكن المزدحمة وغير صحية، الأمر الذي يدفع بالأولاد إلى خارج المنزل إلى الشارع حيث يلتقون مع أقران السوء.

٢- إلى أي مـــدى يؤثر الوضع الاقتصادي للأسرة على نمو غير سليم وغير متوازن وانحرافي حيث أثبتت الدراسات الميدانية أن ٧٠٪ من الأحداث الجانحين ومن عينة بلغت ٤٦٠٠ في الولايات الأمركية هم من الفئات الفقيرة وإن ٢٣٪ منهم ينتمون إلى علائلات فقيرة جدًا.

إن الحياة العصرية ومتطلباتها الاقتصادية تدفع بالأب والأم إلى العمل في سبيل العيش وتأمين متطلبات الحياة مما يفقد الأطفال الرعاية الأسرية حيث يتركون عرضة لرياح كثيرة في ظل ضعف الرقابة الأسرية.

يرى «شدر لاند» أنه يجب التفرقة بين فقر الأهل في المدن وفقرهم في القرى. ففي المدن يعني بشكل عام العيش في محيط متدني تتدنى فيه مستويات الرعاية الاجتماعية والمستوى اللائق من الاحترام والتقدير، ويعني بيئة أسرية فاسدة ومستوى صحي شبه معدوم وكما يعني بعد الوالدين معظم الوقت عن البيت.

٣- البيئة الأسرية:

الأسرة هي المكان الأول الذي ينال فيه الطفل قسط من التربية والتكوين الخلقي، وهذه التربية سواء كانت في طريق الخير أو في طريق الشر تترك طابعًا يبقى في أعماق نفس الطفل، فالطفل في طفولته المبكرة لايخضع لأي تأثيرات أخرى غير الأسرة، وهو في ذلك سهل التأثير، شديد الحساسية، شديد القابلية للاستهواء، عنيف الانفعال، قليل الخبرة، ضعيف الإرادة لذلك فإن البيوت التي تفيض بالود والتفاهم القائم على الثقة والاحترام والتقدير والمحبة والتي تحتفظ بتوازن معتدل بين الحرية والقيد هي البيوت التي

تخرج الأسوياء والسعداء والراشدين وأكثر الأشياء تأثيرًا بالأطفال هي إهمال الوالدين أو انفصالهم أو سلوكهم السيئ تجاه أودلادهم أو الفوضى التي تعيشها الأسرة.

٤- البيئة المدرسية:

إن دور المدرسة لايقتصر على الجانب التعليمي للحدث بل تقوم على دور تهذيبي تقوم من خلاله بتلقين الصغار القيم الأخلاقية والإنسانية. إنها تلعب دور بالغ الشأن في مساعدة الطفل على أن يتعلم كيف يساير وكيف يتقبل الواجبات من خلال معاملته مع الجماعة. إذن واجب المدرسة إدماج الطفل في محيط اجتماعي حيث تراعي فيه قدراته العقلية والجسدية وميوله ورغباته المختلفة، فإذا فشلت في تلك الغايات فإن ذلك ينعكس سلبًا على نمائه السليم. المدرسة هي البيئة الثانية للطفل وفيها يقضي جزءًا كبيرًا من سني حياته لاستكمال بناء شخصية التي أسس لها في منزله الأسروي.

الأطفال الأيتام:

اليتم هي حالة فقد فيها الأطفال أباءهم تحت أسباب كثيرة منها الموت أو الطلاق أو الهجر... إلخ وحالة اليتم إما أن تكون كلية أو جزئية، يتيم الأب أو الأم وفي أي من تلك الحالات إما أن يعهد الأطفال إلى أقاربهم أو مؤسسات الرعاية الاجتماعية مثل هذا النوع من اليتم نسميه اليتم المادي اما النوع الثاني من اليتم فهو اليتم المعنوي ربما تكون عواقبه لاتقل خطورة عن عواقب فقدان الأبوين أو أحدهما، حيث تلحق النزعات العائلية حتى المخفية منها ضررًا لايعوض في الحالة النفسية للطفل، وبكل طبعه المتشكل سيما وأن حالات التفكك العائلي غالبًا ماتؤدي إلى الطلاق وإلى الانحراف ومن ثم وقوع الأطفال في براثن الرذيلة والابتعاد عن طرق التعامل القويم، ومماينبغي الإشارة إليه أن المرأة غالبًا تتحمل الجزء الأكبر من تبعات أي تفكك أسري، نظرًا لغياب دور الأب من الأوساط الاجتماعية المشكلة فإن الأم تغدو أكثر فأكثر أبًا للعائلة مع مرور الأيام ورغم تفاني الأم في بعض الأحيان إلا أن عدم وجود الأب ولأي سبب له تأثير كبير على نمو الأبناء فكيف يمكن للأبناء أن ينمو نموًا سويًا دون أن يختبروا التأثير الأبوي، ومن دون رؤية أمثلة من السلوك الأبوي.

السؤال المهم: أين يمكن لهم أن يتعلموا مايلزم من أشكال السلوك لدور الأبوة ودور الزوج؟ مسكين من استسلم للإرادة النسائية، فالأطفال الذين يترعرعون في محيط نسائي كامل غالبًا ما يقعون أسرى حالة تعرف في علم النفس بحالة (فرق

التبعية) مثل تلك الحالة تؤدي إلى أن بعض الرجال وصلوا إلى الأربعين من العمر لايستطيعون التخلص من فكرة أنهم الابن المدلل الوحيد لأمهم حيث يريدون كل شيء».

وعليه فإن على المربي أن يقوم بعمله بصورة دائمة واضعًا نصب عينيه وفي المكان الأول مصلحة الطفل، وبما أن عملية التربية هي عملية توجيه نمو الطفل نموًا سليمًا لايستطيع أي فرد وبأي حال أن يقول عن نفسه أنه مرب إلا إذا تفرغ بإخلاص لهذا الهدف فإذا لم يكن لديه هذا الهدف ليس له الحق في هذه المهنة، للأسباب التالية:

أولاً- الأطفال يحاكون أهلهم ويدركون كل مايقع تحت عيونهم أثناء التواصل اليومي الحياتي، وكذلك المعلمين والمربين يرفضون أشياء ويقبلون أخرى ولكن كل ذلك تحت تأثير تصرفات أوليائهم ومايجب أن نبتعد عنه عدم الوقوع في التناقض بين مانقوله ومانفعله.

ثانيًا- علينا أن نحسن اختيار الأداة التي يمكن من خلالها التأثير على عقل الطفل وسلوكه ومشاعره.

أما الأيتام هم الفئة الأكثر حاجة للرعاية الاجتماعية الصحية والنفسية نظرًا للشروط الاجتماعية غير المتوازنة التي عاشوا في إطارها، ولذلك فإن على الآباء والمشرفين على تربية هؤلاء الا يتسرعوا في تفسير أو وصف سلوك الطفل بأنه شاذ أو مريض، إذ انه كما يقول الدكتور عبد الستار إبراهيم: «إن كثيرًا من الشكاوى عن تصرفات الأطفال التي يجهر بها الآباء أو المشرفون على رعايتهم، بما فيها العدوان، الحرية الزائدة، التحطيم، والتبول اللاإرادي، واضطرابات النوم، قد تكون سمات من سمات النمو الرئيسي»[١٤].

وعليه فإن على المربي أن يمتلك معرفة جيدة بمختلف مراحل النمو التي يمر بها الأطفال لتحديد أنواع السلوك، فالطفل في الفئات العمرية الأخيرة يتميز بسلوك أصعب وأكثر تعثرًا من السلوك في الفئات العمرية الأخرى. وتأسيسًا على هذه المعرفة فعلى المربين جميعًا ضرورة تجنب:

١- الابتعاد عن السياسات الحُكمية وإملاء الشروط ففشل سياسات الإملاء التربوية هو قانون بسيكولوجي يرد فيه الأطفال على ضغط الأهل والمربين وإكراهاتهم. قد ينتصر الأهل والمربين على أطفالهم ولكنه انتصارًا بأفدح الخسائر، وأقل الخسائر هو اتخاذ الطفل إجراءات وقائية مضادة مثل الخداع والمراءاة والغضب أحيانًا والفظاظة، وقد ينتهي الأمر بتدمير عدد من السمات القيمة عند

الانسان: الاستقلالية، الشعور بالكرامة الشخصية، المبادأة، الثقة بالنفس.

٢- فرض الوصاية على الأطفال: التربية الإملائية والوصاية ظاهرة واحدة من حيث الجوهر الإملاء هو فرض يتسم بالإكراه والأمر، أما الوصاية فتفترض العناية، إبعاد المصاعب والمشاركة اللطيفة ولكن من حيث الحكم على النتائج فهي واحدة.

٣- الصدام- بالكيل الذي تكيلون به يكال لكم «حرب باردة».

٤- التعايش الأسري السلمي وعدم التدخل والنتيجة هي الخسارة الفادحة والسبب هو المنظومة التربوية المتهتكة.

٥- التعاون والألفة.

وخير ما نختم به تلك المقولة لجوناثان سوفْيت «إن الإنسان ليس حيوانًا متعقلاً، إنه قادر على التعقل فحسب.»

المراجع المستخدمة في البحث

١- محمد عبد الظاهر الطيب، مشكلات الأبناء من الجنين إلى المراهق، ط٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص٥.

٢- عبد المنعم المليجي، النمو النفسي، ط٤، مكتبة مصر دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، ص٢٣، ٢٤.

٣- انظر محمد عبد الوهاب الظاهر الطيب، مرجع سبق ذكره ص٨- ص٢٩.

٤- أميل دوركهايم، التربية والمجتمع، ترجمة علي اسعد وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية دمشق، ١٩٩٢، ص١٨.

٥- أميل دوركهايم، التربية والمجتمع، مصدر سبق ذكره، ص١١.

٦- نقلاً عن علي أسعد وطفة، بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص٧٤.

٧- علي أسعد وطفة، المصدر السابق نفسه، ص٧٥.

٨- علي أسعد وطفة، المصدر السابق نفسه، ص٧٥، ٧٦.

٩- انظر بيير داكو، الانتصارات المذهلة لعلم النفس، ترجمة وجيه أسعد، ط٢، دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٥، ص١٩٨.

١٠- المحمد عبد الحميد زيدان، «بعض سمات الشخصية للطلبة في الجامعات الأردنية وعلاقتها برعاية الوالدين» (أطروحة دكتوراة) جامعة دمشق، كلية التربية، ١٩٨٣.

١١- هشام شرابي، مقدمات في دراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٧.

١٢- محمود قنبر، التربية وترقية المجتمع، الكويت، دار سعاد الصباح، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٢،ص٧٦.

١٣- محمد بو بكري والحرية، من أجل رؤية فلسفية للعقل البيداغوجي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ١٩٩٧، ص٣٨.

١٤- عبد الستار إبراهيم وآخرون، العلاج السلوكي للطفل، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢ ص٢٣و٢٤.

٢٠٢

البيئة والتاريخ في الحكاية الشعبية الحلبية

عبـــدو محمـــد *

تقول حكاية هندية قديمة، إن ملكاً مات وخلفه ابنه الذي لم يكن يتجاوز الخامسة عشر من عمره، وإن الملك الصغير هذا طلب من علماء مملكته أن يكتبوا له كتاباً عن تاريخ العالم ليفهمه ويكون معيناً له في الحكم، فذهب العلماء وعاد كبيرهم بعد خمسة وعشرين عاماً يقود قافلة من سبعة جمال محملة بالكتب التي تتحدث عن تاريخ العالم.

ذهل الملك من حجم الكتب التي عليه قراءتها فطلب اختصارها وبعد خمسة عشر عاماً عاد كبير العلماء بثلاثة جمال محملة بالكتب.

(*) عبدو محمد: أديب وقاص من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية القصة والرواية.

ذهل الملك مرة ثانية وقال: ومتى سأقرأ هذه الكتب، اختصروها مرة ثانية.

وبعد عشر سنوات عاد كبير العلماء يقود جملاً واحداً محملا بالكتب، ليطلب منه الملك اختصاراً جديداً، إذ لم تعد لديه القدرة ولا الوقت لقراءة هذه الكتب إذ كان قد بلغ الخامسة والستين من عمره.

ورجع كبير العلماء بعد خمس سنوات يقود بغلاً محملاً بالكتب ليجد الوزير بانتظاره أمام باب القصر الملكي وهو يقول: اسرع يا رجل، الملك يحتضر وهو لم يعرف شيئاً عن تاريخ العالم بعد.

وأمام سرير الملك المحتضر وقف كبير علماء المملكة وقال يخاطبه مختصراً تاريخ البشرية بكلمات: يا مولاي، ولدوا وعاشوا وتعذبوا وماتوا...

وتلخص هذه الكلمة البليغة تاريخ الإنسانية على سطح الأرض، فالناس يولدون ويموتون، وبين الموت والحياة يقضون عمراً يطول أو يقصر، يشعرون فيه بالفرح أو بالحزن، بالحب أو بالكراهية، بالسعادة أو بالتعاسة، وكل ذلك ينتج من أوضاعهم المعاشية والصحية والعلمية المختلفة التي يمر بها كل منهم أثناء حياته، والتي تساورهم خلالها أحاسيس ومشاعر شتى ينقلونها بطرق شتى إلى من يحيط بهم من أهل وناس.

ومن رحم هذه الأحاسيس والمشاعر ولدت الحكاية الشعبية، وتنوقلت شفاهًا ثم كتبت وإن ظل النقل الشفاهي سائدًا زمنًا طويلاً.

ونكاد لانذكر من الحكايات القديمة إلا اقل القليل الذي وصل إلينا عن طريق ألف ليلة وليلة، أو ماوجد مكتوبًا على الرقم الأثرية وهي أقل القليل مما وصل، فالقصص والحكايات التي تعود إلى ماقبل القرن العاشر الميلادي لانجد سوى أسمائها في كتاب ابن النديم «الفهرست» والذي كتب في أواخر ذلك القرن، وإلى الفترة نفسها يعود الجاحظ المتوفى في بغداد عام ٨٦٩م والذي ألف رسائل وكتبًا عديدة حفلت بالنوادر الطريفة الهادفة إلى تصوير مختلف الطبقات الاجتماعية، وضروب الطبائع البشرية[(١)].

وقد ازدهرت صناعة النثر الأدبي والحكايات بعامة في المواعظ الدينية التي حمل رايتها بخاصة المتخرجون من المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك في المرحلة نفسها تقريبًا، كما ازدهرت أيضًا في كتابات الدواوين السياسية وبخاصة في بلاطات الدويلات التي قامت على أنقاض الدولة العباسية وحتى أواخر الدولة العثمانية، وعلى أيدي البروليتاريا الأدبية التي نشأت في الحواضر وفي دوائر طلاب المناصب المخفقين[(٢)].

كما كانت الخرافات مطيّة استغلها المشعوذون لمآربهم النفعية، وعلينا أن نعترف بين هذا وذاك بما كان للطرق الصوفية من أثر في تهذيب نفوس العامة، وتلطيف مظاهر الهمجية التي سادت حياتهم[(٣)].

---

(١) و (٢) و (٣) تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان.

ومن كل ماسبق ولدت الحكاية الشعبية التي تنوقلت من جيل إلى جيل عبر رواة كانوا يضيفون ويحذفون ويصيغون حسب قدراتهم وإمكانياتهم ورغباتهم- فالنقل كان يتم شفاهًا في معظم الحالات- مضمنين الحكاية قيمًا وأفكارًا أرادوها لتناسب عقلية سائدة ومنهج تفكير أراد مخترعو الحكاية أن يترسخ ويستمر، وقام رواة الحكاية بنقل ذلك بوعي وإدراك أو دونهما.

ولقد قرأت كتاب الحكايات الشعبية في اللاذقية للسيد أحمد بسام ساعي الصادر عن وزارة الثقافة بدمشق عام ١٩٧٤ وكتاب الحكايات الشعبية الشامية للسيد نزار أسود الكتاب الأول دمشق ١٩٨٥، والكتاب الثاني مخطوطًا ووجدت تشابهًا كبيرًا بين الكتابين وكتاب حكايات شعبية للدكتور أحمد زياد محبك، الصادر عن اتحاد الكتاب العرب دمشق ١٩٩٩م، لظروف وتاريخ المنطقة الواحد، كما قرأت السير والملاحم الشعبية التي سادت في مصر وبلاد الشام بدءًا من ألف ليلة وليلة والتي طورت كثيرًا بعدما ترجمت، مرورًا بالشاطر حسن، كما قرأت قصة عنترة وسيرة بني هلال وسيرة الملك الظاهر بيبرس وحكاية الأميرة ذات الهمة، ورأيت أن كلاً مما سبق يعبّر عن بيئة وعقلية وتاريخ خاصٍّ به، وإن كان يشابه أو يشارك غيره، وذلك للتاريخ المشترك والمتشابه بين بيئة ومراحل التطور الاجتماعي في كل منهما. وقد قرأت مؤخرًا كتاب حكايات شعبية للدكتور أحمد زياد محبّك الصادر عن اتحاد الكتاب العرب عام ١٩٩٩م في /٧٦٩/ صفحة والذي حوى بعد المقدمة ثلاثة دهاليز سردية كانت مفاتيح أو بدايات تفتتح بها الحكايات، كما حوى مئة وثلاثًا وخمسين حكاية.

وهذه الحكايات ليست كل الحكايات التي كانت تروى في مضافات وبيوت حلب بالتأكيد، فقد سمع الكثيرون من أبناء جيلنا كما سمعت أنا من سيدات حلبيات معمرات ممن كنت أعرفهن وأتردد على بيوتهن في صغري أو كن يزرن بيتنا لعلاقات صداقة عائلية قديمة، سمعت منهن الكثير من الحكايات التي كانت تختلط فيها الخرافة بالخيال الواسع المشوّق وكنت أذهب مع أبطال تلك الحكايات وشطّارها في رحلات خيالية ممتعة نسيت بعضها ووجدت بعضًا منها في كتاب الدكتور محبّك والذي سأعتمد عليه في دراستي.

وأرى أن هذه الحكايات الحلبية تعود إلى الزمن الذي ذكرته، القرن العاشر الميلادي، وإن أطلّ من بينها باستحياء مايذكر الرشيد وأيام الرشيد في بغداد وزمنه، ولا يبعد كثيرًا عن ماحددت، وسنجد أن كل ماعدا ذلك من حكايات

لاتذكر مدنًا بعينها أو ملوكًا معروفين، بل ترد فيها المدن والملوك والوزراء والتجار رموزًا ليس إلا، يمكن إقامتها ونسبتها إلى أية مدينة، وتشبيهها بأي ملك أو وزير أو تاجر أو أي رجل يرد في الحكاية، وهذا يؤيد ماذهبنا إليه من أن الحكايات مؤلفة وموجهة لبيئة محددة في زمن محدد، وقصد مؤلفها من عدم التحديد عمومية الفائدة وزيادة التأثير دون أن يظهر نفسه ويبرز هدفه.

فما هي بيئة وزمان أو تاريخ الحكاية الشعبية الحلبية، وكمقدمة توضيحية سأذكر الدهاليز الثلاثة التي أوردها الدكتور محبّك في مقدمة كتابه، والتي كانت مفاتيح لبدء الحكايات، وهذه الدهاليز الثلاثة هي:

١- عود على بدء:

«كان كتكتان- طفّ سلح بالدكان- لقى طابة خيطان- مسح بها ورماها على الجيران- قال لهم: ياجيراني، عطوني خيطاني- قالوا له: لانعطيك خيطانك، حتى تسلم على حيطانك قال له: سلامة ياحيطـ- قال له: أنا الفارة نقبتني- قال لها: سلامة يافارة- قالت له: أنا القطة أكلتني- قال لها: سلامة ياقطة- قالت له: أنا العصا قتلتني- قال لها: سلامة ياعصا- قالت له: أنا السكّينة قطعتني- قال لها: سلامة ياسكّينة- قالت له: أنا الحداد طرقني- قال له: سلامة ياحداد- قال له: أنا ربي خلقني.»

هذه هي البيئة الأولى: دكان- حيطان تفصل بين الجيران، حداد وسكينة وعصا، قطة، فارة.

بيئة مدينة بدورها المتجاورة التي تفصل بينها حيطان، وتطل على شوارعها الدكاكين، وتتجول بين حاراتها وفي حيطان بيوتها الفئران وهي الحيوانات التي تعيش في المدينة، والتي نجد فيها بالإضافة إلى القطة والفارة الحمار والخروف، الأول للحمل والنقل والثاني للإطعام. كما نجد بعض الطيور أحيانًا والتي كانت تربى في أقفاص ضمن البيوت أو تعشعش في شقوق جدرانها، أو على بعض أسطحها لحمام.

ولكن أهم مافي الدهليز هذا أنه يحدد فكرة واحدة محددة يراد لها أن تترسخ في الأذهان، وتتشربها النفوس ببساطة شديدة ودون مقاومة، هذه الفكرة المحددة هي وجود قوة عظمى تنتهي عندها القوى الأخرى أو تقف عاجزة أمامها، وهي هنا الحداد، والذي لايمكن مقارنة قوته بقوة القطة والفأرة وهو صانع السكين القاطع الذي ينهي الكلام بقوله أنا ربي خلقني، مستمدًا قوته من قوة الخالق العظيم، والذي يستمد منه قوته الحاكم أيضًا، سواءً كان الوالي أو الملك، والذي ليس فوق قوته قوة، والذي يجب أن لايراجع أبدًا، فهي

مستمدة من قوة الخالق وشرعه وإن لم يكن ذلك صحيحاً في الواقع والحقيقة، فذلك مايريد الدهليز ترسيخه في الأذهان، وإلا فما معنى أن ينهي الحداد قوله قائلاً: أنا ربي خلقني.

ونسأل، وبقية من أتى الدهليز على ذكرهم: من خلقهم؟، أليس هو الرب نفسه الذي خلق الحداد، فلماذا يقول هو ذلك ولايقولون؟

أليس لأنه يشير ويرمي دون أن يكمل وهو: أنا ربي خلقني قويّاً، بل أقواكم جميعًا وعليكم أن تفهموا ذلك تماماً كي لاتعارضوني في ما أقول وأفعل.

٢- بنت الجيران:

«كان كتكتان- طفّ على أراضي الشام- نصب المرايا- علّق الميزان- لاقى عجوز مغطّاية بإزار ثلاثة أشكال- رز ومحشي وباتنجان- قالت له: يابني عندك فستق ولبان- قال لها: عندي فستق ولبان يلبق[1] للصبايا، لا يلبق للعجايز- قالت له: عندي صبيّة لبيّة، تحاكي الشمس المضيّة، تقول للقمر غيب لأقعد محلك رقيب- قال لها: ياخالتي يافتّاحة الفال، دلّيني على المكان- قالت له: ما ادلّك على المكان، حتى تحط في هذا الجيب ميّة، وفي هذا الجيب ميّة، وتلفّ لفّة مغربية، وتركب بغلة زرزورية، وتلحقني للحارة الفلانية.

حط الولد في هالجيب ميّة، وفي هالجيب ميّة، ولحقها للحارة الفلانية، دق الجرس، ردّ الورق، طلعت جارية نارنجية، على رأسها طست وإبريق وصينية، دخل في أول دهليز، مافي مثله بالتمييز، دخل في ثاني دهليز، مافي مثله بالإسكندرية، دخل في ثالث دهليز أكل وانبسط وحمد الله، قالت له: ياعمي افتح كتابك. قال لها: مابفتح كتابي إلا ببوسة.

قالت له: تضرب، في أي كلام كنا، وفي أي كلام صرنا، ونادت الجواري، جاءت وحدة نارنجية، ووحدة بإيدها بابوجية، ضربوه على ثقله، طيّروا أسنانه. فاق في نصف الليل، لاقى القمر ونجم سهيل.

قال: ياقلب بقيت تعشق؟

قال: أعشق وأتمعشق، ساعة العشق لها نيران.

وانفق الزمان وهو يحلم ببنت الجيران».

بيئة ثانية تتضمنها وتتحدث عنها الحكاية الشعبية، أجواء السفر والرحلات التجارية إلى مدن أخرى بكل مافيها من أزياء وأجواء وبيوت فارهة وإغراءات على الشاب غير المجرّب أن يحذر منها، فالعجوز المتصابية المغطاة بثلاثة أزر

(١) يلبق: يليق.

«محشي- رز- باتنجان» وهي أنواع أو أسماء الأقمشة التي كانت تصنع منها. هذه العجوز قد تكون ماكرة مخادعة.

وليس كل البيوت فيها ماتشتهيه النفس، وقد تخسر مالك ولاتحصل على شيء. كما يذكر لنا الدهليز هذا، نوع البيوت الفارهة والتي تدخل إلى أقسامها بدهليز بعد دهليز إشارة إلى كبر الدار واتساعها. أما البغلة الزرزورية فهي وسيلة السفر الفارهة في تلك البيئة وذلك الزمن. أما اللفّة المغربية فهي إشارة للمغاربة الذين كانوا يترددون على هذه البلاد «المشرق» وكانوا يعرفون من لفّاتهم أي نوع العمامة وطريقة لفّها. حاملين كتبهم في خرج يكبر أو يصغر. وعرفوا بممارسة السحر وكشف المستور والاطلاع على الغيب وكتابة الحجب، وكان هذا سائدًا عند العامة حتى عهد قريب، وهذا ما أرادته الجارية النارنجية من كتكتان حين أدخلته دهليزًا إثر دهليز في دارها الكبيرة محضرة له الطست والإبريق لغسل يديه ومقدمة له مالذ وطاب على صينية، أكل منها وانبسط، لتطلب منه أن يفتح كتابه ويقرأ لها طالعها، وهذا مالم يكن كتكتان أو الشاب التاجر يعرفه أو يريده، بل كان يريد شيئًا آخر تمامًا، كان يريد ساعة متعة مع صبية جميلة دلته عليها العجوز الماكرة، وهذه الساعات كانت متوفرة في مدن الحكايات، ولكن ليست كل صبية تبيعها، لذا نرى الضرب ينهال على الشاب الغرّ حتى تنكسر أسنانه ويغمى عليه ليلقى في العراء بعيدًا عن البيوت حتى لا يعرف الضارب وحتى لايصبح البيت مشبوهًا.

وينتهي الدهليز بصحوة الفتى من غيبوبته، كمن أفاق من حلم، في جوّ بعيد عما كان فيه، ليسأل نفسه أو قلبه: هل من عشق جديد؟! وبالأحرى هل مغامرة جديدة تقدم عليها؟ ويكون الختام والهدف والغاية التي من أجلها قيل كل ماتقدم، نعم العشق جميل وناره دافئة، ولكن عليك أن تعشق بنت الجيران، فليس أمامك ولا أضمن لك ولست تعرف غير بنت الجيران التي ربما تلمحها بين الفينة والفينة ومن خلف النوافذ أو درفات الأبواب.

٣- فرش معكوس:

وهو الدهليز الثالث الذي ذكره الكتاب ويأتي هكذا:

«أنا من بني شحشبو، الكذب مابعرف أكذبو، ربيت البرغوث حتى صار قد الأرنبو، لما أسرجو يخوض البحر من مشرقو لمغربو، ومايطمّو إلى ركبو [1]. عن طاق عن طرنطاق، عن خروف محشي برقاق، معلق على باب الزقاق، شدّو من دانو، يشرّ دهانو.

(١) يطمو- يطمره، يغمره.

طلعت هيك لاقيت ارض مغراق وأربع قراقير [١]، والقملة شاحطة الخنزير، والعصفور براس الجبل يدر كل علينا الشعير.

قمت بالليل دغششة، لأعلق للتبن جحشة، لقيت المزابل تعوي على الكلاب، والحيط ينقب الحرامي، لاحني ولحتو، ومن عزمي وقوتي وقعت تحتو، ولولا يخلصوني من تحتو كنت دبحتو، شوفو رقبتي ما أحمرها من الكف اللي سلختو.»

وأرى أن هذا الدهليز يحمل الكثير بين سطوره، وأنه يعبّر عما كان سائدًا في بيئة الحكايات، مما كان لا يمكن الحديث عنه جهارًا فقيل رمزًا، لقد انقلبت الأوضاع والمفاهيم انقلابًا تامًا، فالكذاب صار صادقًا مصدَّقًا، والبرغوث صار بحجم الأرنب، بل حصانًا يسرج ويركب ويخاض به البحر من مشرقه لمغربه، دون أن تصل مياهه إلى ركبه، وساد الجوع حتى أصبح الطعام الشهي حلمًا «خروف محشي معلق على باب الزقاق» وساد الأرزال وتحكّم الضعفاء، حتى صارت القملة تشحط خنزيرًا، وراحت الإهانات تنزل على الناس، بل وصاروا أمام الملأ وفي الشوارع. وما على المضروب المهان إلا أن يتظاهر بقبول الإهانة والضرب، وهو يتفطّر غيظًا وكمدًا، فآثار الضرب بادية عليه «شوفو رقبتي ماأحمرها من الكف اللي سلختو». لذا كثر اللصوص وقطاع الطرق وناقبو الحيطان ليدخلوا البيوت ويسرقوا مافيها، وعمت الفوضى وزال الأمن والأمان، وماعدت تعرف ماستأتيك به الأحداث، ولا إلى ماذا ستؤول النتائج ولا من سيعلو أو سيهبط، أوضاع مقلوبة تمامًا، وأحداث غير منطقية تجري وتقع في بيئة الحكايات التي نحن بصددها، فالخمخوم الأقرع المنبوذ[٢] من المجتمع لضعفه وهوانه وعاهته، والذي فوق كل ذلك لا يتقن عملاً يتزوج ابنة الملك ويصبح كبيرًا للتجار، والوقّاد في الحمام[٣] الذي يعمل وينام بين روث وبعر الدواب ومخلفاتها، وكان وقودًا في ذلك الزمان، يفعل الشيء نفسه، إذ يصبح زوجًا لابنة الملك أو كبيرًا للتجار وحتى وزيرًا، وقصره يضاهي قصر الملك وربما كان أكبر وأجمل. وبالمقابل نجد العامل الجاد المخلص [٤] يعاني الضنك والحاجة فيضطر إلى الهجرة بعيدًا، كما نجد الرجل المخلص مهاجرًا [٥] مبتعدًا عن مدينته لاكتشافه

---

(١) القرقور- الكركور- الخروف في سنته الثانية.
(٢) حكاية الخمخوم.
(٣) حكاية ابن الملك.
(٤) حكاية أجير الصائغ.
(٥) حكاية ظواهر الأمور.

خيانة من زوجته، أو لمكائد تعرض لها من أقرب الناس إليه، وكثيرًا مانجد غريبًا يأتي إلى مدينة لاجئًا ضعيفًا باحثًا عن عمل وأمان، نجده يصبح ملكًا بالمصادفة، لأن طائر الملك حط على كتفه حين أطلق لتعيين ملك بديل عن الملك المتوفى يوم قدوم الغريب نفسه، أو تعجب بالقادم الشاب ابنة الملك[1]، التي تراه من نافذتها المشرفة فترميه بتفاحة ليصبح زوجًا لها وقائدًا لجيش والدها بعد زمن، ثم ملكًا حين يتوفى الملك وهذا ماكان يحدث حقيقة، كما كان يحدث أن يكون للملك ولد وحيد يلاقي صعوبات كثيرة كي يمسك بالحكم من بعد والده، وكثيرًا ماكان يفقده نتيجة مؤامرات ودسائس أو حروب يشنها طامعون.

وإذا ماعدنا للتاريخ نجد الزمن الذي تمتد عليه حكاياتنا وتجد في أحداثه ووقائعه أساسًا وأرضية لأحداثها ووقائعها، تأييدًا وتوكيدًا أو تنديدًا وفضحًا، هذا الزمن الذي يمتد مايزيد على الألف عام، والذي كان زاخرًا بالوقائع والأحداث العجيبة الغريبة، والتي جاءت الحكايات لتجعلها مقبولة من جهاز دعاية الحكام، أو للتنديد بها وفضحها من قبل طلاب المناصب المخفقين كما ذكرنا سابقًا.

وكتوضيح سريع أقتطف من التاريخ المكتوب لقطات موجزة أو أحداث قليلة أسردها كنماذج لما كان يحدث في المنطقة الممتدة مابين مصر وبلاد الشام والعراق، وحلب كانت حاضرة مهمة فيها، والأحداث التي كانت تجري فيها كانت جزءًا مما ساد في المنطقة بأسرها.

قتل الرشيد لوزيره جعفر البرمكي- الصراع بين الأمين والمأمون ومقتل الأمين، الفوضى التي أحدثها جند المعتصم الترك واعتداءاتهم على الناس، ثم سيطرتهم على الخلفاء من بعد المعتصم، قتل المتوكل بيد ابنه المنتصر وبتحريض من القائد التركي «وصيف» ومقتل المنتصر بالسم بعد ستة أشهر من حكمه، لينصب أحمد المستعين بالله بدعم من القائد التركي الآخر «بغا» وقد خلع هذا نفسه ثم قتل، خلع المعتز ومحمد المهدي بن الواثق، قتل المقتدر في معركة مع قائد جيوشه «مؤنس»، اعتقال المتّقي وسمل عينيه، وكل هؤلاء كانوا خلفاء توالوا على الحكم واحدًا بعد واحد وقد حدثت ثورة الزنج أثناء جريان هذه الأحداث، وقد دخلوا البصرة أثناء صلاة الجمعة فنهبوها بعدما قتلوا فيها ٣٠٠،٠٠٠ قتيل، هذا غيض من فيض مما جرى للخلفاء فإذا ماجئنا أو انخفضنا إلى المراتب الأدنى حيث حكام الولايات من أمراء وقادة وجيوش، وجدنا الأعجب

(١) حكاية بنت الملك.

والأغرب من حيث صعود المراتب والنزول منها، مما تشير إليه الحكايات تلميحًا أو تصريحًا. فالصفّار يعقوب هو من يعمل بمهنة النحاس. يعقوب الصفّار أصبح قائدًا وحاكمًا في سجستان ثم واليًا على خراسان، وخلفه أخوه عمرو وكان مكاريًا بنّاءً. والجندي أحمد بن طولون يترقى ليصبح حاكمًا في مصر ويتزوج من ابنة معلمه وقائده يارجوخ التركي والي مصر الذي لم يبرح بغداد، منيبًا عنه أحمد ابن طولون في حكم مصر، كما خاض ابن أحمد هذا خمارويه، حروبًا دامية مع قوات الخلافة البغدادية، لتنتهي بتزويج ابنته قطر الندى من الخليفة المعتضد زواج مصلحة لم تفد خمارويه، إذ نجده مقتولاً في دمشق لأسباب تتعلق بفضيحة نسائية سنة ٨٩٦م ولتنتهي هذه الأسرة على يد قوات الخلافة، التي دكت الفسطاط والقطائع وساقت من تبقى منهم أسرى إلى بغداد [1]، وإذا بقينا في مصر نجد أن محمد بن طغج مؤسس الدولة الأخشيدية كان صاحب دكان في بغداد كما نجد العبد الخصي كافور الحبشي يستولي على الحكم. كما نجد المولى الرومي جوهر الصقلبي قائدًا للمعز لدين الله الفاطمي، وهو الذي بنى له عاصمته قبل مجيئه إلى مصر وسماها القاهرة تيمنًا.

وفي بلاد الشام وحلب منها، نجد أبا تغلب الحمداني يقبض على والده ناصر الدولة، ويحجر عليه ويسجنه بحجة عدم الكفاية، كما نجد أمير حلب سيف الدولة الحمداني يخوض حروبًا لانهاية لها مع الروم على الحدود، وغير الروم من ثائرين ومنافسين وطامعين في الداخل، هذا مايذكره المتنبي حين يخاطبه:

(١) مما يذكر في هذا الباب ويؤكد ماذهبنا إليه في تفسير الحكايات التي ذكرناها المثال التالي وهو ليس الوحيد.

تذكر كثير من الحكايات الشعبية التي نحن بصدد دراستها أن الملك رأى منامًا طلب تفسيره أو تجري الأحداث بعد ذلك بما رآه الملك ومما يذكر في هذا الباب أن أحمد بن طولون رأى في منامه يومًا أن في اصطبل غلامه لؤلؤ رجلاً أشقر أشهل يقال له محمد بن سليمان وفي يده مكنسة يكنس بها داره. فاستدعى غلامه وطلب منه إبعاد ذلك الرجل عن اصطبله وإخراجه من البلد ولكن لؤلؤًا لم يلق بالاً لماطلبه الأمير وأنكر أن عنده رجلاً بهذه الصفة وكان محمد بن سليمان الكاتب قد ضاقت به الحال واتصل بلؤلؤ فصيّره مشرفًا على اصطبله وأجرى له دينارين كل شهر. وبعد شهور استدعى أحمد بن طولون غلامه لؤلؤًا مرة ثانية وطلب منه ماطلبه في المرّة الأولى وهدده إن لم يبعد ذلك الرجل من مصر كلها. ولكن لؤلؤًا طلب من محمد بن سليمان أن يستتر ريثما ينساه الأمير أحمد بن طولون ولم يعط أهمية للأمر فما هو إلا حلم. ودارت الأيام ومات أحمد بن طولون وقتل ابنه خمارويه ثم صار محمد بن سليمان إلى القاسم بن عبيد الله وزير المعتضد ثم المكتفي فقلده ديوان الجند وندبه لمحاربة هارون بن خمارويه فدخل مصر ثم الفسطاط وجمع من تبقى من الطولونية وأرسلهم أسرى إلى بغداد.

من كتاب «الفرج بعد الشدّة للقاضي أبي علي التنوخي السفر الأول - ص٢٨٢».

وسوى الروم خلف ظهرك روم

فعلى اي جانبيك تميل

وقد نشبت حرب بعده بين ابنه وأبي فراس انتهت بهما وبدولتهما، كما نجد عماد الدين زنكي، يحارب الأمير السلجوقي ألب أرسلان الثاني ثم يقتل غيلة أثناء حصاره قلعة جعبر، لتنشب حرب على السلطة بين ولديه وليتولّى الأمر للأصغر محمود، في حلب ثم بلاد الشام، والذي خلّف اسماعيل وكان غلامًا لايتجاوز الثالثة عشرة من عمره والذي استفرد به بعض قادته ليتحصنوا بحلب متمردين على القائد العائد من مصر صلاح الدين الأيوبي. كما نجد توران شاه ابن الملك الصالح الأيوبي قتيلاً بين مماليكه في مصر سنة ١٢٥٠م، وشجرة الدر زوجة الصالح، زوجةً لأتابك عسكره عز الدين ايبك، لنجد الأخير هذا مقتولاً في الحمام بيد جواريها، كما نجدها قتيلة بعد ذلك على يد علي بن عز الدين، والذي تولى الوصاية عليه المملوك قطز والذي صار ملكًا ثم قتل على يد بيبرس المملوك الآخر، الذي تسمى بالملك الظاهر صاحب السيرة المعروفة لدوره في محاربة الفرنجة. وقد خلف بيبرس هذا ولدًا اسمه محمد تولى الحكم لمدّة سنتين تسمى فيهما بالملك السعيد، والذي لم يجد وقتًا ليسعد فيه، إذ خلع بعد سنتين ليبرز الوصي عليه سيف الدين قلاوون المملوك الذي تسمى بالملك الظاهر أيضًا.

وهكذا ظلت المعارك تدور بأرحيتها في كل مكان، تطحن المقاتلة وغير المقاتلة وبين هؤلاء الأغراب الذين يصعدون ويهبطون ويقتلون ويقتل معهم الكثير من أبناء البلاد، طيلة حكم المماليك الذي دام ٢٥٧ عامًا، وانتهى بسقوط السلطان قانصوه الغوري قتيلاً في مرج دابق عام ١٥١٦، ليدخل العثمانيون إلى هذه البلاد ويحكموها.

وكان هؤلاء المماليك الأغراب يعتمدون في تعزيز طبقتهم بالعناصر الجديدة على تجار وعمال مخصوصين، يرودون أسواق النخاسة الحافلة بالرقيق الشاب، المجلوب من مقاطعات جنوبي الروسيا ومن القفقاس بخاصة، ومما تذكره كتب التاريخ أن قطز الذي مرّ ذكره، قد بيع في بازار عفرين [1] واشتراه تاجران من حلب ثم نقل إلى مصر مرورًا بدمشق.

وإذا ماوصلنا إلى الدولة العثمانية التي دام حكمها في هذه البلاد ومنها حلب ٤٠٠ عام، نجد الخلافات والصراعات الدموية بين أبناء سلاطينها وبتحريض من أمهاتهم الجواري الغريبات عن البلاد أصلاً. وقد بدأ الصراع الدموي بين جم وبيازيد ابني

(١) علي أحمد باكثير في كتابه «وا إسلاماه».

السلطان محمد الثاني فاتح القسطنطينية، وانتهى بفوز بيازيد، وبموت جم بالسم منفيًّا في نابولي، وقد تميزت أيام بيازيد الأخيرة بالصراع الوحشي بين أبنائه المتنازعين على العرش وهو لايزال جالسًا عليه، وتطور الصراع إلى حرب دامية بينه وبين ابنه سليم، الذي انتصر عليه ونفاه إلى مسقط رأسه الذي لم يصل إليه، إذ مات مسمومًا في الطريق بتحريض من سليم ابنه، كما نشب صراع آخر بين أولاد السلطان سليمان، وقد سنّ هؤلاء السلاطين سنّة مريعة استمرت زمنًا، وهي أن يقتل السلطان الذي يتولى الحكم إخوته جميعًا كي لايثور عليه أحد منهم.

وكانت هذه المعارك والحروب والمؤامرات في قصور هؤلاء السلاطين مستمرة، تحيكها وتشعلها الأطماع التي كان يغذيها نظام تعدد الزوجات، وسلطة الحريم السلطاني التي راحت تتدخل في تعيين القواد والقضاة والولاة، حتى الصدر الأعظم نفسه. وقد تدخل قادة جند الإنكشارية في تلك التعيينات فيما بعد، وهؤلاء الإنكشارية أغراب جلبوا صغارًا من جنوبي روسيا وجنوبي شرق أوروبا، ليربوا ويدربوا ليصبحوا خدمًا في الحرملك، أو جنودًا محاربين أشدّاء، وليسيطروا بعد ذلك على مقاليد الحكم، وإن احتفظوا بالسلطان على عرشه، وكان ولاة المناطق الإدارية والولايات ومنها حلب من هؤلاء الأغراب، وكان هؤلاء الولاة وأصحاب المناصب العليا أيضًا، يبدلون بسرعة كبيرة، وكانت المناصب تباع وتشرى وبخاصة منصبي القضاء والالتزام، وحكاية قاضي حلب «بسم الله» معروفة وفحواها أن قاضيًا طالت مدته في كرسي القضاء بحلب في أواخر الدولة العثمانية، وكانت مسبحته لاتفارق أصابعه، وكلمة بسم الله لاتفارق شفتيه، وبخاصة إذا جلس للحكم في مقره، وكان يذهب إلى اسطنبول «القسطنطينية» مرة كل عام، ليعود قاضيًا من جديد، وقد لاحظ مرافقوه أنه كان في أثناء ذهابه يردد كلمة «إنشاء الله» وهو يقلب حبات مسبحته، وكلمة «الحمد لله» أثناء عودته، فإذا ماعاد إلى مجلس الحكم راح يردد «بسم الله» كعادته السابقة.

ومرة سأله أحد خلصائه عن سرّه هذا، فأفاده بما يلي: حين أذهب أقول إنشاء الله أن يقبلوا مامعي من مال ليبقوني في كرسي القضاء، فإذا ماقبلوا مني وأعادوني، أردد الحمد لله شاكرًا حامدًا بقائي، فإذا ماجلست للحكم أردد بسم الله، لأذبح المتخاصمين وأحصل على مال أكثر مما دفعت، استعدادًا للدفع في العام القادم[1].

(١) سمعتها شفاهًا حين كنت يافعًا من بعض المسنين ممن عايشوا نهاية الدولة العثمانية.

وقد ذكرت هذه الحكاية وهي صحيحة على الأغلب، لأدلل على ماكان يسببه هؤلاء من ظلم للناس بعامة، وقد كانوا أغرابًا غريبي الأطوار والأفعال، وكانوا يبحثون عن كل وسيلة لجمع الأموال التي كانوا في أمس الحاجة إليها، سواء لإرضاء الجهات العليا، أو لدفع رواتب أتباعهم وجندهم، ولذا كانوا يفرضون الضرائب على كل شيء مما يصدق ومما لا يصدق إذا ماقيل، وقد بلغ من غرابة أطوارهم أن يمنعوا أطعمة لم تعجبهم، فهذا في مصر يمنع «الملوخية» زراعة وأكلاً، وذاك يمنع «الباذنجان» وثالث يودع زكاة أمواله «الحمص الأخضر» وقد امتهن كثيرٌ من ضباط الانكشارية «اليرلية» أي المحلية، مهنًا مختلفة، من بيع اللحم الخضار والفواكه أو ممارسة التجارة والحدادة وغيرها لتحسين أوضاعهم بعدما قلّت رواتبهم بمجيء جند الانكشارية «القلعجية» الذي سكنوا القلعة، ولازال حلب تذكر قصة رحمون آغا [1] الضابط الانكشاري الذي مارس مهنة اللحامة، والذي كان يبيع اللحم للناس حسب رغبته هو لارغبة الشاري، فطالب لحمة «الكباب» قد يأخذ لحمة تصلح للطبخ، وطالب لحمة «الشقف» قد يأخذ الكباب، وحدث أن جاره الضابط الآخر بائع الخضار، قد كسد عنده الباذنجان، ففرض على أهل الحارة جميعًا أن يطبخوا محشي الباذنجان، وبلغ من سطوته وأوامره الغريبة، أن يجيب الرجل زوجته إذا ماسألته عن طبخة الغد «لنشوف رحمون آغا بماذا يأمر».

وكنتيجة لما ذكرناه من أوضاع وحالات، انقلبت المفاهيم والأوضاع والتي يعبّر عنها الدهليز الثالث الذي ذكرناه، وكنتيجة حتمية لهذا الذي ساد، كثرت حالات التمرّد الفردية والجماعية طيلة المرحلة التي نحن بصددها، وإن كانت الحالات الجماعية تسحق بقسوة هائلة، كما كثر اللصوص وقطاع الطرق والعيارون والشطار، وتجاسروا حتى على سرقة خزائن الملوك، وهذا وإن كان نادرًا، ولكن الحكاية الشعبية تذكره مرارًا وتكرارًا، كحقيقة وقعت أولاً، وكحلم وتنفيس عن معاناة، ورغبة دفينة في أن يحدث هذا الذي يقال، سواء للسخرية من هؤلاء الحكام، أو للتنديد بهم وإفهامهم أنه هنالك من هو أقوى منهم وأشطر، وغالبًا للتنفيس عما يجيش في الصدور من شعور بالظلم والقهر والمهانة.

وإذا ماعدنا للحكايات التي بين أيدينا ودرسناها مقارنين بين ماورد فيها، وما وقع من أحداث وتقلّبات ورغبات اختفت بين سطورها، سواء منها ماصدر من الدواوين السياسية للأمراء والحكام والوعاظ التابعين لهم، أو ممن كان حاقدًا على أولئك

(١) موسوعة حلب المقارنة لخير الدين الأسدي.

من طلاب المناصب المخفقين، أو من عامة الشعب الذي وجد من بينه من أراد التنديد والتشهير. إذا ماعدنا للحكايات المذكورة، آخذين بعين الاعتبار ماسبق، مستندين على بيئة الحكاية وزمانها والأحداث التاريخية التي ذكرنا بعضًا منها. إذا مافعلنا ذلك وجدنا مايلي:

أ- إن الحكايات التي تتحدث عن بيئة المدينة هي ١٠١ حكاية من أصل ١٥١ حكاية وردت بالكتاب.

ب- ترد في الحكايات المذكورة ثلاثة ألقاب للحاكم الأعلى للدولة هي: الخليفة- الملك- السلطان.

وتفسير ذلك برأينا، يعود إلى تاريخ وضع الحكاية أو تأليفها، فالتي وضعت بزمن الدولة العباسية التي حكمها الخلفاء، هي الأقدم وهي قليلة لبعد زمنها، ولذا نجد في المجموعة حكايتين فقط تعود أقدمهما لزمن الخليفة العباسي الرشيد. أما لقب الملك، فقد أطلق على حكام كثيرين حكموا المدن الكثيرة في المنطقة، ومنها حلب، كما يعود كثرة استخدامه، إلى أنه لقب عام، يشترك به حكام كثيرون، في مدن كثيرة لاتحددها الحكاية عادة، ويمكن لمؤلفها أن يقول مايريد، مسندًا الأمر إلى ملك مافي مدينة ما، دون أن يخاف من رقيب أو حسيب. فالملوك كثر والمدن كثيرة، لذلك كانت معظم الحكايات «النصف تقريبًا» تسند الأحداث إلى الملوك.

أما لقب السلطان فهو الأحدث، وكان لقب سلاطين بني عثمان حكام هذه البلاد المتأخرين، وإن كان استعمل مرّة أو مرتين قبل ذلك، وأطلق على ملوك عظام أحيانًا كالسلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي، كما أطلقه على نفسه قانصوه الغوري، آخر حكام المماليك، وقد استعمل أربع مرّات فقط، وذلك لبعد مركز السلطان عن هذه البلاد أولاً، ولأن الشعب كان على تماس مع ولاته وقضاته ثانيًا، ولأن الاختباء خلف لقب الملك أسلم، ويؤدي الغرض المطلوب منه.

ج- تذكر الحكايات لنا بين سطورها ماكان سائدًا من أحداث وأوضاع، كان يعاني منها الحكام وعامة الناس، وأهم ماتخبرنا به الحكايات مايلي:

آ- عدم استقرار الحكم

ونجد ذلك واضحًا بين سطور الحكاية، ولتوضيح ذلك أذكر الحكايتين التاليتين.

١- حكاية ابن الملك وبنت الراعي:

وتتحدث عن ابن ملك أعجب بفتاة جميلة، اكتشف أنها ابنة راع، وكان قد التقى بها أثناء جولة له خارج المدينة، وبناء على طلبه، خطبها له والده الملك، ولكن الفتاة رفضته لأنه لامهنة له، ولأن الشاب كان واقعًا في غرام الفتاة، تعلم مهنة صناعة السجاد حتى أتقنها، وتمّ له ماأراد.

وحدث بعد ذلك أن مملكتهم تعرّضت للغـزو، واضطر الملك وابنه وكنّته وأهله للفرار واللجوء إلى مدينة أخرى متخفين، وهناك عاشوا مستورين من المهنة التي تعلمها الشاب وهي صناعة السجاد.

٢- حكاية الولي والفتاة:

وتتحدث عن رجل نذر نفسه لخدمة مسجد فيه ضريح لولي، وكان الرجل يقضي أيامه في العبادة وخدمة الضريح، ومعه ابنته الصغيرة التي لم يكن لها غيره، وحدث أن تمرّد أهل المدينة على واليها، فأرسل الوالي عسكره لقمع التمرد، وحدث صدام وقتل أخاف الناس فهربوا من المدينة، وكذلك هرب خادم الضريح بعد أن أودع ابنته في الضريح كمكان آمن.

وحين تمّ قمع التمرد وهدأت الأمور، وعاد الناس ومعهم العابد خادم الضريح الذي استشاط غضبًا حين لم يجد ابنته في الضريح، فحمل فأسًا وراح ينبش قبر الولي صاحب الضريح، منتقمًا منه لأنه لم يحفظ له ابنته، ولكنه فوجئ بصوت الولي صائحًا من قبره، قائلاً: توقف عما تفعل، ألا تراني مكتوف اليدين؟

ب- كثرة الحكايات التي تتحدث عن اللصوص والشطار، مما يدل على فقدان الأمن وانتشار الفوضى، ومن هذه الحكايات حكاية الذي يسرق بيضة يسرق جملاً وهي حكاية معروفة تشير إلى أهمية ودور الأم في تربية الأبناء، ولكنها تشير في الوقت نفسه إلى انتشار السرقة، حتى أصبح القتل عقوبة السارق مع أن الشرع يضع له حدًا غير القتل، وفي حكاية عصفور وجرادة وحكاية ابن الحطاب وحكاية ظواهر الأمور نرى أن اللصوص تجرؤوا على الملك نفسه، وسرقوا خزينته.

ج- انتشار المكائد والدسائس والمؤامرات في قصور الحكام، يحكيها ويدبرها الوزراء والقادة، وتشارك فيها نساء القصر طالبات الحكم لأولادهن، ونذكر من الحكايات الدالة على ذلك: ابن الحطاب- أرزة وقنبر- الملك وابن أخيه- ابن الملك- الغزالة- الأمير حسن والغول وغيرها، وكنموذج مما ذكرت أذكر حكاية واحدة هي:

حكاية ابن الملك:

وتقول هذه الحكاية إن ملكًا كان له وليد وحيد اسمه علاء الدين، ويحدث أن تموت أم علاء الدين، فيتزوج الملك شقيقتها، رغبة منه في أن ترعى ولده خير رعاية ولكن الزوجة الجديدة بعد أن ترزق بولد تبدأ بالكيد والتآمر على علاء الدين، لتتخلص منه وليصفو الجو لولدها ولكن علاء الدين يتخلص من دسائسها، بل ويكيد لها فيطعم ولدها السم الذي وضعته له، ويضطر علاء الدين بعد موت ولد خالته، للهرب بعيدًا بمساعدة حصانه ذي

القدرات العجيبة، ويصل إلى مدينة بعيدة تساعده فيها الظروف وقدرات حصانه على الزواج من ابنة ملكها فيعيش هناك هانئًا سعيدًا وحين يعود إلى مدينته بعد سنوات طويلة، يجد أن خالته قد ماتت، وأن والده على فراش الموت، ثم يتولى الملك بعد وفاة والده.

د- إسناد الوزارة وبالتالي الحكم لأناس من عامة الناس بل من أفقرهم وبالمصادفة البحتة لدغدغة عواطفهم وإشباع رغباتهم بالأحلام، وبالمصادفة وأحيانًا لأغراب عن المدينة يمتلكون قدرات ذهنية أو جسدية متميزة تصورهم الحكاية كذلك ليرضى بهم الناس ولينسوا المثل الذي كان سائدًا «مابتعرف قرعة أبوه منين» وهم إن كانوا يتناسّون ذلك فلأنهم كانوا مغلوبين على أمرهم. ونذكر من هذا النوع من الحكايات وهي حكايات هادفة لما قلنا الحكايات الثلاث التالية:

١- الفتى نديم الملك:

وتتحدث عن ملك رأى حلمًا غريبًا طلب من وزيره تفسيره، وأعطاه مهلة ثلاثة أيام لذلك، وهدده بقطع رأسه إذا لم يأتيه بالتفسير في نهايتها.

ويحار الوزير في أمره ولايجد تفسيرًا، فيسير إلى القصر حزينًا ليقطع رأسه، وفجأة يبرز أمامه ولد يعطيه الحل والتفسير ويمضي.

ويسرع الوزير إلى القصر ويفسر الحلم للملك ناسبًا التفسير لنفسه، ولكن الملك يكتشف الأمر، ويطالب الوزير بإحضار المفسّر الحقيقي.

ويحار الوزير من جديد، فالولد غريب ولا يعرفه هو ولا غيره، ويعود حزينًا ساهمًا إلى الشارع، منتظرًا الفرج الذي يأتيه فجأة، إذ يبرز له الولد مرّةً ثانية من حيث لايدري، ويسرع الوزير بالولد إلى الملك، الذي يعجب به وبذكائه الخارق بعد امتحان ثان، ثم يعينه نديمًا له ثم وزيرًا بعد ذلك.

٢- أجير الصائغ:

وتحكي حكاية شاب يعمل أجيرًا لصائغ ظالم، لايعطيه مايستحق من أجر، فيرحل إلى مدينة أخرى، لعله يجد فرصة أفضل للعيش، وهناك يعمل عند صائغ آخر، يعامله المعاملة نفسها. ويحدث أن يطلب ملك المدينة الجديدة من الصائغ صنع سوار لامثيل له لابنته، فيعهد هذا للأجير بذلك، ويقوم الشاب الأجير بصنع سوار جميل بل رائع الجمال، يقدمه الصائغ للملك، مدعيًا بأنه هو من صنعه، ليقبض مكافأة كبيرة من الملك كأجر له، ثم يطلب الملك من الصائغ صنع سوار آخر ويصنعه الشاب الأجير أيضًا، وبإتقان يماثل السوار الأول،ومرّةً ثانية ينسبه الصائغ لنفسه ليقبض المكافأة السخية.

ولكن الملك يشك به، ويطلب الشاب

صانع السوارين، ويعجب بفنّه وحديثه حين يحادثه، فيعينه وزيرًا له.

٣- ست الحسن والمارد:

وتحكي حكاية الشاب الفقير محمد، الذي رحل عن مدينته طلبًا للرزق. يصل إلى مدينة يفاجأ بأن ماردًا يسيطر على مائها، وأنه يطلب فتاة كل أسبوع، ليترك لهم حاجتهم من الماء.

ويرى محمد ابنة الملك ست الحسن ذاهبة إلى المارد مضحية بنفسها، إذ قد سبقتها كثيرات من بنات المدينة.

ويلحق محمد بست الحسن، صاعدًا طريق الجبل خلفها إلى حيث المارد، وهناك يصارع محمد المارد ويقتله، ويعود بست الحسن بعد أن يحرر المياه للمدينة، يفرح الملك ويعلن الأفراح ويزوج محمد من ست الحسن، ثم يصبح ملكًا بعد وفاة الملك.

هذه نماذج واضحة الدلالة لكل منها هدف أو أكثر ولكنها جميعًا توضح الحالة التي كانت سائدة في زمن تأليف الحكاية للأهداف التي ذكرناها سابقًا.

وإذا ماابتعدنا قليلاً عن جو الملوك والوزراءوالقادة، ودسائسهم ومؤامراتهم والأهداف التي أخفوها وراء الحكايات التي ألفت بطلب منهم، أو لإرضائهم، إذا ماابتعدنا عن ذلك قليلاً، وبحثنا عن أهداف أخرى ألفت الحكايات من أجلها، لتوصل للناس جميعًا، لتزرع في عقولهم ما اريد لهم أن يفكروا ويعلموا وفقه، أي أن يصبح منهجًا لتفكيرهم وحياتهم، ليسهل حكمهم ويسلس انقيادهم.

ومن هذه الأهداف التي اختفت بين سطور الحكايات نجد مايلي:

آ- تخدير العامة وإقناعهم بأن الخلاص من بؤسهم ممكن وأن كل ماتأتي به الأيام قسمة ونصيب، وأن الواحد منهم قد يصبح وزيرًا أو ملكًا إذا كان ذلك حظه، وها هي الحكايات التي تؤكد ذلك، فالفتى نديم الملك والشاب أجير الصائغ الفقيران أصبحا وزيرين ومحمد الفقير تزوج ست الحسن بعدما قتل المارد، ووقّاد الحمام في حكاية بنت الملك تزوج بنت الملك وأصبح كبيرًا للتجار، ثم وزيرًا، والحمال الفقير في حكاية الوزير والفقير، يتغلب بذكائه على الوزير في امتحانات صعبة، ويصبح وزيرًا بدلاً عنه.

وكذلك يفعل الخمخوم الأقرع في حكاية الخمخوم، والولد الأقرع في حكاية الولدالأقرع، وهما ولدان فقيران جدًا، وذوا عاهة جسدية، يتزوجان من بنات ملكين ويترقّيان في سلم الطبقات الاجتماعية إلى أعلاه، وغير هذه الحكايات حكايات كثيرة تصب في المنحى نفسه، كما لاتنسى حكايات مشابهة الفتيات الفقيرات، وتخلصهن من بؤسهن بوعد لايتحقق إلا

بالأحلام، إذ يتزوجن أيضًا من أبناء ملوك بل وملوك أيضًا، لجمالهن البارع، - وكل فتاة تظن نفسها ملكة جمال- أو بواسطة قوى سحرية عجيبة تمتلكها فتاة ما وتوصلها إلى الزواج بالملك أو ابنه، والعيش معه بسعادة وهناء، وأذكر من هذه الحكايات التي تتزوج فيها بنات فقيرات بائسات من أولاد الملوك: الأخوات الثلاث- الفأرة والذهب- صالحة- بنت الداية- فطوم بنت الشحادين- الملك وبنت الحطاب، وغير ذلك من حكايات لها الهدف نفسه.

ب- زرع الرضى والقناعة والزهد وترك الأغنياء لبؤسهم وشقائهم:

فالمال ليس مبعث السعادة، بل مبعثها الصحة والخلفة الكثيرة، لذا نجد أغنياء الحكايات بؤساء وفقراءها سعداء، وأغنياء الحكايات وفقراؤها هم غير أغنياء الواقع وفقرائه. وأحب أن أذكر ثلاث حكايات توضح ما أريد قوله.

١- الرشيد والبهلول:

تقول الحكاية إن الخليفة الرشيد حُصر يومًا، وراح يتألم ألمًا لا يطاق، فطلب من شقيقه العابد الزاهد البهلول علاجًا له، ووافق البهلول على علاجه على أن يعطيه الرشيد عرشه وتاجه ثمنًا للعلاج، ولما سُرِّيَ عن الرشيد بعلاج البهلول، قدم له عرشه وتاجه كما وعده. ولكن البهلول قال له مترفعًا زاهدًا، دعهما لك، فأنا يكفيني ما أنا فيه من صحة وعافية.

٢- كرة الذهب:

وتقول هذه الحكاية أن غنيًّا كان يستغرب السعادة التي يعيش فيها جاره الفقير ذو العيال، والذي كان يقضي أمسياته بالغناء والرقص والعزف، فسأله يومًا عن سبب سعادته، فأفاده بأنه عندهم في البيت كرة ذهبية يلعبون بها. وأسرع الغني إلى الصائغ، وعاد بكرة ذهبية جميلة، وراح يلعب بها مساء مع زوجته، ولكنهما لم يشعروا بالسعادة والفرح، فناما ليلتهما حزينين، وفي الصباح سأل جاره مستفسرًا، فأفاده الجار الفقير بفخر واعتزاز: ياجاري قصدت بالكرة الذهبية الولد، نحن عندنا ولد صغير، نفرح به ونتسلّى باللعب معه.

ومثل هذه حكاية أخرى ولكنها تختلف في المسار وإن كان الهدف واحدًا وتقول بأن الغني أعطى جاره الفقير مالاً ليحسن وضعه، فانشغل الفقير بالمال ونسي سعادته، ولكنه شعر بالمقلب وأعاد للغني ماله.

٣- إذا سألت فاسأل الله:

وتتحدث عن رجل بدوي، يعيش مع زوجته بعيدًا عن المدينة، من تربية نعجات وعنزات قليلة، ويمرّ بخيمته الملك ووزيره

متنكرين في جولة اطلاعية، فيقابلهما الرجل أحسن مقابلة، ويكرمهما أحسن إكرام،وهو لايعرفهما وحين ينصرفان يعطيه الملك بطاقته ويعرّفه بنفسه، طالبًا منه زيارته إذا مادعته حاجة ما. وتمرّ الأيام، وتأتي سنوات جدب متلاحقة تقضي على قطيع البدوي، فيضطر تحت إلحاح زوجته، للذهاب إلى المدينة لمقابلة الملك، وسؤاله عما يساعده ويخرجه من ضيقه المادي. وفي المدينة يذهب للصلاة في المسجد، قبل الذهاب إلى الملك، ولكنه يفاجأ بالملك جالسًا في المسجد، رافعًا يديه يسأل الله.

يكمل الرجل صلاته، ويعود أدراجه دون أن يقابل الملك، ولايسأله حاجته قائلاً لنفسه: إذا كان الملك يسأل الله، فلماذا لاأسأله أنا أيضًا.

والحكايات الثلاث التي ذكرتها، ذات هدف محدد، وهي إقناع الفقراء بأنهم في أفضل حال، وعليهم أن لاينظروا بعين الحسد إلى الأغنياء فهم بؤساء، وأن لايسألوهم شيئًا فالرزّاق هو الله، وإذا سألت فاسأل الله، كلمة حق، ولكنها استخدمت لهدف آخر تمامًا، وتناسى مؤلف الحكاية الآية الكريمة: «وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم» كما تناسى الحديث الشريف «نعم المال الصالح للرجل الصالح» فالهدف هو ابتعاد الفقراء عن أموال الأغنياء، وتقديم اليد العاملة الرخيصة بالإكثار من الأولاد الذين سيعملون عند الأغنياء حين يكبرون، وجنودًا مقاتلين حين اللزوم في المعارك التي ماكانت تنتهي.

د-ولا تكتمل صورة البيئة التي تحدثنا عنها، دون أن نلقي نظرة سريعة على جانبين مهمين من هذه الصورة البانورامية التي نحاول تقديمها، وهي صورة المرأة وصورة رجل الدين في الحكاية الشعبية الحلبية.

أ- صورة رجل الدين:

وتظهر صورته في الحكايات التي بين أيدينا كما هو في الواقع تمامًا، وفي كل زمان ومكان، تقيًا ورعًا صالحًا، أو منافقًا مخادعًا يتلبس لباس الدين لغاية نفعية يبطنها، أو متزمتًا شديد التطرف.

وسأذكر ثلاث حكايات توضح الصورة التي قصدتها في حالاتها الثلاث:

١- فردة الحذاء:

وتتحدث عن رجل ورع صالح عابد، يزعجه جاره السكير كل ليلة، حين يعود قبيل الفجر سكرانًا. ويلقي بفردتي حذائه في صحن دار جاره.

وينصحه جاره مرّة بعد مرّة دون أن تؤثر فيه النصيحة، والجار العابد يتحمل ذلك بصبر وهدوء شديدين، ويحدث يومًا أن يعود الجار سكرانًا كعادته ويلقي بفردة

حذائه إلى صحن دار جاره ولكنه وقبيل إلقاء الفردة الثانية، يتذكر نصائح جاره، فلا يلقي الفردة الثانية.

في الصباح يأتيه الجار الصالح العابد مستفسرًا، قائلاً له: لقد انشغل بالي عليك، لأنك لم تلق فردة الحذاء الثانية، لقد قلقت عليك كثيرًا، وجئت مستفسرًا متمنيًا أن لايكون مكروه ماقد أصابك. وتنتهي الحكاية بخجل الجار السكير، وإقلاعه عن تلك العادة الذميمة، وانضمامه إلى حلقة تلاميذ الجار الشيخ العابد الصالح.

٢- المال والبنون:

وتظهر هذه الحكاية صورة رجل الدين المنافق المخادع، وتقول إن غنيًا قسّم أمواله بين أولاده الثلاثة، على أن يرعوه ويعتنوا به، وبخاصة بعدما أصبح وحيدًا بعدما رحلت زوجته عن هذه الدنيا. ولكن الأولاد ينشغلون بالدنيا وأموالهم، وينسون والدهم، فتسوء حالته يومًا بعد يوم بل لايزورونه إلا لمامًا، وحين يراه صديق له في بؤسه، ينصحه أن يخبّئ جرّة تحت فراشه بحيث يكون غطاء فوهتها ظاهرًا، وأن يملأها بما يكنسه من أرض الغرفة من غبار وأوساخ كل يوم.

ويذهب الصديق إلى أولاد الرجل، ويخبرهم أن ثروة والدهم كانت كبيرة، وظنه أنه لايزال يخبئ أموالاً كثيرة غير التي اظهرها، وعليهم معرفة ذلك، فيسرعون إلى والدهم باحثين بأعينهم عما قيل لهم، ويتيقّنون من صدق أقوال صديق والدهم، حين يلمحون غطاء فوهة الجرّة تحت فراش والدهم.

ويتسابق الأولاد مع زوجاتهم في رعاية الوالد المسن، فتتحسن حاله كثيرًا، ويعيش مرتاحًا هانئًا إلى يوم وفاته.

ويسرع الأولاد بعد مراسم الدفن لتقاسم مافي الجرّة. ويختلفون على القسمة، فكل يريد الحصة الأكبر لنفسه، لأنه خدم الوالد أكثر، ويتبرع صديق والدهم بنصيحة جديدة، ويدلهم على شيخ معروف في حارة مجاورة، ليقسم بينهم الميراث.

ويأتي شيخ الحارة المجاورة صباحًا، وقد لفّ على رأسه لفّة «عمامة» كبيرة جدًا ويطلب من الأولاد أن يضعوا الجرّة فوق رأسه، وأن يضربها أحدهم بعصا غليظة، ليكسرها، وحين تتكسر ويتناثر مافيها، يسرع كل منهم لجمع مايستطيع، أما هو الشيخ فيكفيه ماسيبقى فوق لفّته «عمامته».

وتضرب الجرّة بعصا غليظة، وهي فوق رأس الشيخ، ويتناثر مافيها من غبار وأوساخ بدل الدنانير والدراهم، فتمتلأ الغرفة غبارًا وأوساخًا تسد أنوف الجميع، ومن الطبيعي أن ينال الشيخ صاحب العمامة الكبيرة، النصيب الأوفر مما تناثر.

٣- العابد وزوجته:

وهنا نجد صورة شديدة التزمت، إذ تقول الحكاية أن عابدًا كان يرى الكعبة المشرّفة من مكانه حين يقف للصلاة، ولكن زوجته العابدة الورعة قالت له إنه يرى الكعبة بفضلها لتقواها وورعها هي، لالتقاه وورعه فقط، ولتؤكد له ذلك، تظهر للبائع المتجول الذي يمر بالحارة يوميًّا، عقدة إصبعها الصغرى، وفي ذلك اليوم لايرى الرجل الكعبة المشرّفة حين يقف للصلاة، فيقرّ بفضل زوجته عليه.

هاهي صور ثلاث لكل منها هدفها والصورة التي ترسمها، وأراني لست بحاجة للتعليق على الحكايات، فما تريد قوله، ومافيها من وعظ وإرشاد ظاهر بيّن.

٢- صورة المرأة:

وتتوارد متلاحقة الصور المتعددة للمرأة في الحكايات الشعبية الحلبية، تصورها كما هي في الواقع الذي كان، والذي سيكون، وهي حكايات وعظية تربوية لكل منها هدفها الذي أُلّفت من أجله، سواءً للوعظ والإرشاد أو للتوجيه والتربية، وأهم هذه الصور هي:

١- صورة الكنّة والحماة

ونجد حكايات كثيرة تحت هذا العنوان منها مايلقي اللوم على الحماة، وأكثرها على الكنة وأكتفي بذكر حكاية واحدة هي: الحماة حين كانت كنّة.

وتتحدث عن كنّة صالحة، كانت ترعى حماتها خير رعاية، وتمرض الحماة ويصف لها الطبيب دجاجة مسلوقة، تعدّها الكنة أفضل إعداد، ولكنها تفاجأ عند باب غرفة الحماة، بتحول الدجاجة المسلوقة إلى كلب أسود صغير، تعود به إلى المطبخ كي لاتلحظ حماتها شيئًا، وفي المطبخ ترى على الصينية أمامها دجاجة مسلوقة لاكلبًا أسود، ويتكرر ذهاب الكنّة وعودتها بين المطبخ وغرفة الحماة التي تلاحظ ذلك، فتنادي كنّتها لتقول لها إن ماتراه هو جزاؤها، لأنها حين كانت كنّة قدّمت لحماتها كلبًا أسود صغيرًا، بدل دجاجة طلبتها.

تنتهي الحكاية التربوية هكذا، وهي ليست بحاجة لتعليق.

٢- الصورة الثانية للمرأة هي صورة العاشقة وبائعة الهوى والتي يجب على الرجل أن يحذر منها ولايثق بها، فهي عاشقة الأغراب الراحلة معهم، متخلية عن زوجها وبيتها، كما في حكاية ساقية من سمن وساقية من عسل، وهي التي تعاشر عشيقًا بالسرّ وتسبب الإفلاس لزوجها، وتتخلى عنه بعد ذلك كما في حكاية الزوجة الوفية، وهي بائعة الهوى التي تظهر عشقًا وولهًا غير عاديين لتقبض ثمنه مالاً ولاشيء غير ذلك، كما في حكاية علبة الأضراس والتي تقول أن شابًا تاجرًا عشق

بائعة هوى في مدينة بعيدة، وعشقته، وأنه صرف عليها الأموال الكثيرة، وحين اضطر للعودة إلى مدينته، وأثناء توديعها طلبت منه أحد أضراسه لذكرى حبهما، فقدمه لها بكل رضى. ولكنه حين عاد إليها بعد زمن ليعيد وصل ماانقطع؛ أنكرته كل الإنكار، فذكّرها بضرسه الذي قدّمه لها كذكرى، عند ذاك، أخرجت له علبة مليئة بالأضراس، قائلة: عن أي ضرس تتحدث.

٣- كما نجد صورة المرأة المخادعة التي تظهر غير ماتبطن

وتقول الحكايات التي تتحدث عن هذه الصورة: علينا أن لانقبل بالظاهر فقط فربما كان المخفي أسوأ أو أحسن، كما في حكاية البغي الطهور والتي غسلتها الملائكة حين ماتت لأنها كانت قد تابت توبة نصوحًا، بينما سيدة القصر العابدة التقية، تحولت إلى رجل عندما ماتت، ولم تستطع المرأة المكلفة بالغسل غسلها، ولم يتمكنوا من غسلها ودفنها إلا بعدما صُبّت عليها قطرات من ماء غسيل الملائكة للبغي الطهور، التي كانت تحتفظ بها الخادمة، ونجد ذلك أيضًا في حكاية ظواهر الأمور، والتي تظهر فيها امرأة ورعًا وتقًا لامثيل لهما، بينما هي تستقبل عشيقها سرًا، ويضطر الزوج للرحيل مبتعدًا يائسًا حزينًا حين يكتشف ذلك وفي البلد الجديد يكتشف في رجل يدّعي النزاهة والورع الزاندين، يكتشف فيه لصًا تجرأ على سرقة خزينة الملك نفسه.

٤- الصورة الرابعة للمرأة هي صورة العفيفة المحصنة،

والتي تحافظ على نفسها وتصونها مما قد تتعرض له من إغراءات، كما في حكاية الكأس والمنديل والتي تتعرض فيها زوجة الوزير الحسناء لإغراء الملك نفسه، ولكنها تتخلص منه حين يعيد إليها كأسًا شرب منه، إذ تلقي بالكأس إلى الأرض لينكسر قائلة «بعد أن تشرب منه السباع لايجوز أن تلغ فيه الكلاب»، وتكفي هذه الإشارة ليرحل الملك ويدعها وشأنها، وهي التي تصون نفسها، وان وقع عليها اعتداء فبسبب زوجها، الذي اعتدى على امرأة غريبة في بلد بعيد، إذ قرصها في ساعدها، في الوقت نفسه الذي أقدم سقاء حارته على قرص ساعد زوجته، وحين يعود وتلح عليه زوجته سائلة عما فعل، ويحكي لها فعلته تقول له «دقة بدقة ولو زدتها لزادها السقا»، كما في حكاية «دقة بدقة».

٥- الصورة الخامسة للمرأة هي صورة الصابرة المطيعة دائمًا وأبدًا

إذ نجدها في حكاية ثمن الذهب والتي دفع زوجها وزنها ذهبًا مهرًا لها، نجدها لاتعترض على زوجها أبدًا، حتى حين يقوم ببيع أولادها واحدًا إثر واحد، وتخطب له فتاة أخرى ليتزوجها دون تذمر، حتى إذا

احضر عروسه لغرفة نومهاهي، لأنها ستكتشف في النهاية ثوابًا مجزيا لصبرها وتحملها، إذ يعود إليها أولادها وتكتشف أن العروس ماهي إلا ابنتها التي ادعى الزوج أنه باعها، كل ذلك يحدث ليكتشف الزوج أن زوجته تساوي وزنها ذهبًا.

هذه باختصار أهم الصور التي تقدمها الحكايات الشعبية الحلبية للمرأة، واعظة، منبهة، مشيدة، مربية، وهي تظهر المرأة بصورها المتعددة كما هي في الحياة نفسها، وفي كل زمان ومكان، فدائمًا هناك المرأة الصالحة والمرأة الطالحة، وعلى الرجال أن ينتبهوا لذلك.

ونسأل أنفسنا سؤالاً أخيرًا هل يختلف هذا عن واقع الرجال أيضًا، وفي كل زمان ومكان كما أشرنا سابقًا.

وننتهي من حديثنا بالملاحظات التالية على مجمل الحكايات الواردة:

١- أنها تخاطب أناسًا بسطاء، لايبحثون بين السطور وخلف الستور، بل يصدقون مايسمعون دون محاكمة أو مناقشة لذا نجد أحداث الحكاية بسيطة لامنطقية في تطور أحداثها.

٢- تلجأ الحكايات إلى السحر والشعوذة والقدرات العجيبة لشخوصها سواء أكانت هذه الشخوص من البشر أو الحيوانات، فالفأرة تأتي بالذهب والحصان يفعل الأعاجيب، والسلحفاة توصل للقصور الفارهة، والكلب يطير وكذلك الغزالة، والحية تتحول إلى صبية جميلة و..... هكذا.

٣- معظم الحكايات لها أكثر من هدف في الوقت نفسه، ومعظمها مدروس بعناية ويستند إلى مقولات معروفة ومعترف بها، لتصل إلى هدفها الحقيقي المستور، أي أن الهدف المخفي هو المقصود بالحكاية.

٤- أخيرًا أرى أن العقلية التي كونتها هذه الحكايات لدى الناس ومنهج التفكير الذي كونته، ساعدت هذه العقلية على تقبل ماهو قائم زمنًا طويلاً امتد إلى مئات وربما أكثر من ألف السنة الأخيرة، ناهيك عما كان سائدًا قبل ذلك.

❖ ❖ ❖

المراجــــع

١- حكايات شعبية- د. أحمد زياد محبك، اتحاد الكتاب العرب- دمشق ١٩٩٩.

٢- تاريخ الشعوب الإسلامية- كارل بروكلمان- ترجمة نبيه أمين فارس- منير البعلبكي- دار العلم للملايين- بيروت ١٩٦٥م الطبعة الرابعة.

٣- تاريخ الإسلام السياسي- د. حسن إبراهيم حسن- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة- الطبعة السابعة ١٩٦٥م.

٤- الحكايات الشعبية في اللاذقية- أحمد بسام ساعي- وزارة الثقافة- دمشق ١٩٧٤.

٥- الحكايات الشعبية الشامية- نزار أسود- الكتاب الأول- دمشق ١٩٨٥م.

٦- الفرج بعد الشدة، القاضي التنوخي، تحقيق عبد الإله نبهان، وزارة الثقافة- دمشق ١٩٩٥.

المكان في الرواية العربية

عوض سعود عوض *

تقديم:

الرواية تكوين تخيلي سردي لغوي ينتمي إلى فضاء معين، مرت بمراحل فيما يسمى الرواية التقليدية ثم الرواية الجديدة التي مازالت مستمرة حتى أيامنا، وبمدارس عدة بداية بالرومانسية ثم الواقعية أو المذهب المادي فالرمزية والسريالية أو فوق الواقعية، فالبنيوية والتفكيكية وما بعد الحداثة. وجاء تطور كتابة الرواية نتيجة التطورات الاجتماعية التي سمحت للأفكار الجديدة بالعبور. ففي ظل التشكيلات الجديدة يجري اختراق المفاهيم القديمة وأحياناً بعض العادات والتقاليد والمثل.

(*) عوض سعود عوض: أديب وقاص من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية.

الرؤية الجديدة للإبداع قد لا تكون جديدة بعد سنوات، لأن الحياة والأدب دائمًا يفرزان الجديد، وبما أن الحداثة تقوم على التجديد والتجريب، فإن تجديدًا دائمًا يحل مكان سابقه من حيث الأداء، مما سمح بتوظيف الإنجازات الروائية الغربية في سياق البنية النصية التي تتلاءم مع المجتمع العربي. وقد تم الكشف عن الدلالات المتغيرة من خلال التركيز على التطورات المكانية:

«مع موجة الرواية الجديدة التي اقترن انتشارها باسم آلان روب غرييه، وكتابه المهم «نحو رؤية جديدة» بدأ المكان الروائي يغادر انزواءه في الرواية الجديدة، ينتشر شيئًا فشيئًا، وابتدأ أيضًا يسهم في إغناء النقد الروائي والفكر النظري والجمالي المتعلق بالرواية، بمواد جديدة وموضوعات جديدة وقيم لم تكن معروفة من قبل»[1].

وهذا أدى إلى نقلات نوعية في الكتابة الروائية. إذ لم تعد الكتابة تحمل وجهًا واحدًا أو نظرية واحدة أو شعارًا كبيرًا. بل صارت أكثر إنسانية. مما سمح بتناص الأجناس الأدبية وتعايشها في فضاء نصي، على مستوى المادة النصية أو البنية الهيكلية. إذ كل نص هو بالضرورة تقاطع وتداخل علاقات ونصوص لا حصر لها. كما تحررت اللغة من وصاية معناها الحرفي والدلالي لتنطلق إلى معان مبتكرة جديدة، من خلال تجربة يحلق بها نحو فضاءات مجهولة، فيها تجديد ورهافة وشاعرية.

المكان إن كان واقعيًا أو متخيلاً هو جزء من الفضاء الروائي، الذي يعد أشمل وأعم، فهو بالإضافة إلى أنه مجموعة أمكنة هو الهوية والشخصيات واللغة، وكل عنصر من عناصر الرواية، وهذا ساهم في تطور بنية الرواية مع تطور الوعي بالفضاء:

«لقد تطور الوعي بالفضاء في الكتابة الروائية. على الأقل منذ فلوبير وبروست وصولاً إلى الرواية الجديدة في فرنسا (آلان روب غرييه، ميشيل بوتور، جورج بيريك، إلخ) تطور بالمعنى الذي لم يعد معه مجرد عنصر تكميلي مقحم، بل أضحى حضورًا كاملاً في النص الروائي على نحو ما يوضح ذلك ميشيل ريمون، ذلك إلى الحد الذي يجعلنا نقول بأن الفضاء هو إحدى العلامات المميزة للكتابة الروائية الجديدة. أي كتابة روائية تريد لنفسها أن تكون جديدة»[2].

المكان ذاكرة. يستعيده الإنسان من خلال استرجاع حياته منذ الطفولة، فيصير المكان جزءًا منه. يهبه العادات والتقاليد والأفراح والأتراح، وفي هذا المجال تبدو الميثولوجيا جزءًا من هذه الذاكرة. ولعلنا نلمس مثل هذه الذاكرة في رواية «قصر المطر» لممدوح عزام. فيها

ذاكرة المكان: الطفولة والشباب والميثولوجيا، ودور الأسطورة والتقمص والتناسخ، نرى ذلك حين ولدت دلال جسدًا ناصع البياض، لمولود مغطى بغشاء رقيق لامع. (لاحظ ذلك في الصفحة ٣٤٥). كان الطفل في الداخل يبكي، وراح كامل يفكر في بشارة اليوم التي تناقلتها الأسرة منذ الجد الأول، قبل قرنين والتي ملخصها «سيولد طفل يحمل برقعًا، هو التميمة التي ستحمي آل الفضل» وتظهر العلاقة مع البيئة في الأماكن التالية (المنارة، أم الجرابيع، قصر المطر، اللجاة...) وكلها تابعة لجبل العرب في جنوبي سورية. والعلاقة مع الحيوانات المفترسة، ومكارم الأخلاق كالإغاثة والكرم، والعادات والتقاليد العربية الأصيلة. مما يؤدي إلى علاقة الانتماء للمكان التي تستوجب الحب والتذكر.

مع التقدير الكبير الهائل في وسائل الاتصال، ساهمت وسائل الإعلام في تقريب الأمكنة. بات الفرد يرى العالم مدينة ذات أجناس ولغات، ومع هذا ما زالت البيئة تفرض سلوكياتها وتؤثر في الاتجاهات النفسية لسكانها. فأخذ المكان يستحوذ على بطولة النص، وأضحى قوة تحدد اتجاه النص وطبيعته. فبدأ الخطاب الروائي يشير إلى نصوص ذات علاقات متفاوتة مع المكان في الأدب المعاصر. بينما ظلت الدراسات المكانية جديدة في الخطاب النقدي العربي.

المكان عبر مسيرة الإنسان:

حاول الإنسان على مر العصور أن يجمل المكان ويجعله صورة عنه، وجهد أن يجد الراحة والأمان. فصار المكان هوية، يلتصق بالذاكرة والجسد، وهذا ليس غريبًا إذا علمنا أن فعل تكوّن أو يتكون جاء من فعل كان يكون المشتقة منه كلمة المكان. في المنجد كان يكون كونًا وكيانًا وكينونة الشيء: حدث ووجد وصار. وإذا تابعنا المعاني نجد: كوْن وتكوّن والمكان، أي تخلق مما يفترض الحركة والزمن بكل تكوّن. فالمكان متكون ومتحرك. وفي الميثولوجيا المكان مخلوق، بدأ كينونته بعد التكون أي التحرك أو الدوران، لهذا يعني المكان فيما يعني الحركة المرتبطة بالزمن. وهذا غير بعيد عن إحدى معاني (كان) التي تعني الدوام والاستمرار مثل: «كان الله غفورًا رحيمًا».

في الميثولوجيا يتجسد الصراع مابين الحركة والخمول لأن الحياة انطلقت واستمرت مع الحركة، أي بالعناق ما بين المكان المتحرك الذي يعني الزمن، وهذا يفسر كيف قامت عملية الخلق عندما تحركت المياه الأولى.

إن المياه الخاملة الأولى، ظلت كذلك إلى أن تغلبت على روح الخمول والموت، فامتلكت روح التمرد والخلق بحركتها الدائمة التي لا تتوقف:

«كان هناك ثالوث مقدس:

أبسو مجتمع المياه العذبة،

وتيامات مجتمع المياه المالحة،

وممو الضباب.

اضطرب الماء، امتزج العذب بالمالح، فولد الكون

من الزبد كانت الأرض

ومن الأمواج كانت الجبال

وما تطاير من الماء، ارتفع سماء فوق سماء»[٢]

المكان يعطي للفكر أبعاداً مرئية وغير مرئية. يهب الخيال امتداداته، وهو كحيز يستدعي أمكنة أخرى في محاولة لايجاد العلاقات والصلات فيما بينها، مما يشكل ارهاصات أولية للفضاء المكاني الذي هو مجموعة هذه الأمكنة وتشابكاتها. وهذا بدوره يساهم في الفضاء الروائي الذي يحتوي كلّ ماله علاقة بالعمل الروائي الذي يتسم بالتنوع وينقسم إلى أسطوري وفني وجمالي... يلعب فيه التخيل دوراً هاماً، لبنائه الفني الذي أمثله بالتالي:

المكان والإبداع:

الوصف الواقعي للمكان يشبه اللقطة الأولى للمصور الجوال، فإذا كان المكان المعيش هو مسودة الصورة، فإن المكان الفني هو المبيضة، التي نحصل عليها بالصبر وإضافة مواد ومراقبتها لتكون مقبولة. ومع ذلك لا نستغني عن المسودة للحصول على المبيضة. كذلك لا نستغني عن المكان الطبيعي للوصول إلى المكان الفني.

إن المثال السابق يعطينا الفرق بين المكان الطبيعي والمكان الفني، لإنتاج نص فني مغاير للمكان الواقعي إلى حد ما، كما أن الصورة المبيضة مغايرة للمسودة، غير متناسين أن المسودة هي الأصل، وهي تماثل المكان الطبيعي، بينما تماثل المبيضة النص الإبداعي.

وللتفريق بين المكانين أقول: إن المكان الطبيعي هو الذي لا يتدخل الإنسان في إيجاده أو خلقه أو إبداعه، وهو مستقل إلى حد ما عن التأثيرات البشرية، وهو مصدر من مصادر عدد من العلوم. أما المكان الفني التخيلي، فهو من صنع الفنان الأديب، نتاج ثقافي ذهني على الرغم من اتصاله بالواقعي، وهو يتسم بالرهافة والخلود، ويشكل مصدراً لبعض العلوم الإنسانية كالفلسفة والنقد. ويدخل في التراث الثقافي والفني، فالروائي قادر على تحويل الواقعي إلى فني، إذا تناوله بمزيد من المهارة والتخيل، ليكتسب بعداً نفسيّاً ويتخلى عن حياديته، لأن لكل مكان تأثيره في النفس الإنسانية، يشكله الروائي وفق معطياته النفسية وعالمه الداخلي. على

سبيل المثال توحي الحديقة بالجمال والحرية. لهذا يلجأ العاشقون إلى الأماكن الجميلة ومنها الحدائق. بينما يوحي المعتقل بالكآبة والخوف والتسلط وكبت الحريات، حتى لو كان مكانه جميلاً. الإنسان يسبغ مواقفه ومشاعره عن طريق إبداء التعاطف والمحبة أو النفور. لهذا نرى كيف يصير المكان جزءًا من الشخصية أو الحدث.

منذ بواكير الحضارة الإنسانية استوطن الإنسان الأمكنة الجميلة حسب مفهومه، بنى المدن والحضارات جانب الأنهار والينابيع، فكانت الحضارات في وادي الرافدين والنيل. وشكلت بلاد الشام نقاط لقاء وجذب للحضارة من الطرفين، ومنذ تلك الأيام بدأ الإنسان تفسير الكون وحياته عن طريق الأساطير. ومن خلال التعايش مع المكان نشأ التراث الشعبي والفولكلور، وبدأ الارتباط بالمكان يترسخ.

يقسم غاستون باشلار في كتابه (جماليات المكان) المكان إلى أليف وخارجي، يقول في هذا الصدد: «يظلان يشجعان بعضهما في نموهما. لتحديد المكان الذي عشناه كمكان مؤثر عاطفيًا، لا يعني أن نغوص إلى جذور أحلام المكان، وعلماء النفس في هذا على حق. إن الشاعر يغوص بعمق أكثر حين يكشف مساحة شعرية لا تحتوينا بعاطفيتها.

والحق انه مهما كان التأثير العاطفي الذي يلون مكانًا، سواء أكان حزينًا أو مضجرًا، فما دام قد تم التعبير عنه شعريًا، فإن الحزن يتناقص، ويخف الضجر. إن المكان الشعري، لكونه قد تم التعبير عنه، يتخذ قيم التمدد. إنه ينتمي إلى ظاهراتيه الكلمات التي تضاف إليها كلمة «سابقًا» على الأقل..

نقدم برهانًا: حين يقول لنا شاعر إنه (يعرف نوعًا من الحزن له رائحة الأناناس)[4].

بعد هذا العرض يتبين لنا أهمية المكان كمكون أساس من مكونات الفضاء الروائي. يقول الدكتور حسن نجمي عن الفضاء الروائي والعلاقة الجدلية بينه وبين المكان: «الفضاء الروائي ليس في العمق إلا مجموعة من العلائق القائمة بين الأمكنة، الوسط، ديكور الفعل والشخصيات.. ذلك لأن مفهوم الفضاء أكثر انفلاتًا وشساعة من مثل هذه التحديدات الضيقة، وإلا ماذا نقول لفضاء الحلم، الموت، الذاكرة، الهوية، إلخ...؟

ربما كان المكان أو العلائق بين أمكنة معينة أحد أسس هذه الفضائية التجريدية، لكنها ليست هي كل شيء، عند تحديد الفضاء كما ينبغي له. في مثل تحديد كهذا يتقصد التدقيق، لا ينبغي بالفعل للتفاصيل الطوبوغرافية، لأسماء وعلائق الأمكنة،

للمشاهد الجغرافية الحضرية والطبيعية، للتأثيث والديكور.. سوى إمكانية لعب أدوار ثانوية ضمن الفضاء الأدبي»[٤].

أما عن المكان ودوره في إنتاج علاقات نقدية: «للمكان بوصفه مكونًا أساسيًا في بنية الخطاب الروائي أهمية استراتيجية وفائقة في بلورة نص روائي متميز، وكذلك الإسهام كمفهوم نقدي إجرائي في إنتاج معرفة نقدية جمالية به. بيد أن المكان ورغم هذه الأهمية القصوى في تشكيل الخطاب الأدبي، فإنه ما يزال يفتقد إلى مقاربات، مداخل نقدية عميقة تنظيرًا وإنجازًا في ساحة الخطاب النقدي العربي المعاصر. هذا إذا استثنينا بعض المقاربات النقدية التي مازالت مرهقة بكثير من المادة الخارج نصية، في حين أن الخطاب النقدي انحاز عبر مقاربات شاملة ودقيقة إلى المكونات النصية الأخرى: الزمن، الشخصية، الرؤية السردية.. إلخ»[٦].

وللمكان علاقات مع عناصر الرواية:

• علاقة المكان باللغة:

الفضاء المكاني تشكله اللغة والعلاقات المعتمدة على تطور الأحداث والشخصيات.. فاللغة بقدر ما تستنطق المكان تخلق جوانب فنية إبداعية، كما تُدخل في النص أبعادًا ميثولوجية، يفرض المكان لغة ما. فيما يسمى شاعرية المكان، ويقدم الكلمة والتعابير التي تنقل المعنى بصور شتى مباشرة وإيحائية ورمزية. والروايات التي استطاعت أن تسمو هي التي أجادت استخدام اللغة والحيز المكاني..

ترسم اللغة المكان بكثير من الدقة والرهافة الفنية، مما يساهم في ولادة الأمكنة التي تشكل الفضاء المطلوب. فالوصف يهب المكان جزءًا من شخصيته المستقلة، يصوره ويعطي الصورة الفنية بتفاصيلها وبكل ما فيها من جمال وشاعرية، لتحويله إلى نص مقروء ملموس الأبعاد، ولبناء العلاقات الخفية التي تساهم في إضاءة جوانبه. ومن ضمن الوصف القبض على ما هو محسوس وغير مشاهد كالأصوات والروائح، إذ تتدخل الحواس في عملية الوصف من خلال المشاهدة والسمع والشم واللمس والذوق. وعلى هذا فالوصف يساهم في بناء المكان وفي جعله أكثر تألقًا، خاصة عندما يلجأ إلى التخيل، فتضفي جمالياته ولغته بعدًا شاعريًا.

والوصف يعوض في بعض الأحيان عن السرد، وهنا أؤكد على أن الوصف ممارسة خلاقة كلما ابتعد عن التصوير الفوتوغرافي، إذ يتبنى ويوجد عالمًا بكل ما فيه من شفافية وروعة. والوصف يتعدى وصف المكان إلى الشخصيات، إلى الزمن، إلى أشياء متخيلة. وفي هذا المجال نقرأ:

«الموقف الوصفي ليس توفيقًا للمحكي، فضلاً عن أنه تشكيل إضافي للمعنى، هو إضاءة أخرى للفعل الحكائي، ولقد أبرز لوي ماران إمكانيات تحقق محكي مزدوج فيما يبدو لنا أنه مستوى معينًا للمعنى وللتنظيم النصي للنسيج الوصفي للمحكي الذي لانقرأ إلا آثاره»[٧].

ومن مهمات اللغة وصف جزئيات المكان ومحتوياته من تفاصيل، مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة الانتقاء، التي تدفع الروائي إلى الإبداع في هذا المجال عن طريق استخدام لغة بلاغية رشيقة، أي فيما يسمى اللغة النثرية الشاعرية. ومما يضفي بعدًا جماليًا المفارقات والتكثيف والدلالة الرمزية. عن طريق ابتداع مجالات يستخدم فيها تعابيره بعيدًا عن الاستخدام المتداول.

إن تطعيم اللغة والرواية بالغرائبية تخلق عوالم تختلف عن عوالم الرواية التقليدية. فجماليات اللغة أو نثرية النص والخيال والأحلام تفجر اللاشعور، وتلعب دور البطولة عن طريق استنطاق العوالم الداخلية للشخصية. فالكتابة اختراق للسائد ومغامرة تفجر الواقع وتثير التساؤلات. إذ لم يعد النص مغلقًا ومحدودًا برؤى جاهزة، بل مفتوحًا على أجناس أدبية كاستخدام الشعر في الرواية. وذلك لأن الحدود بين الأجناس تتقارب لدرجة المصافحة. وفي هذا السياق تقوم اللغة بتحولات جمالية تكاد تكون مهيمنة على النص: «ولابد من الإشارة إلى تحولات جمالية عنيفة مست اللغة في النص الروائي، وأبرز السمات الجمالية: تحرك الناص بلغته نحو توظيف تقنيات الشعر من إزاحة وانحراف واستعارة، حتى أنه بالإمكان انتزاع مساحات نصية كاملة من سياقها، كنصوص نثرية شعرية بامتياز. ويكشف النص الروائي عن اندفاع اللغة نحو مناطق المجهول من الذات والواقع، المناطق الأكثر عتمة لتفجير المسكوت عنه، وتعويم اللاشعور، ورصد الهذيان على الشريط اللغوي. وفي الواقع تكاد اللغة أن تسلب بطولة النص من العناصر والقوى النصية. لتكون القوى المهيمنة في النص على نحو ما يرى في أعمال الروائي سليم بركات وإدوار خراط»[٨].

ثمة تنوع في الكلام في الرواية نتيجة تعدد الشخصيات أو فيما يسمى تباين الأصوات. ونتيجة التباين في لغة السرد والحوار بشكليه الداخلي والخارجي والوصف، ويلعب الوصف في هذا المجال أحد الأساليب التي ترفع من الكلمة في الرواية حتى لتبدو قريبة من النثرية الشاعرية. كما أن تناوب هذه العناصر في الرواية لا يتم لمجرد رغبة الكاتب بالتنويع، بل يعود أيضًا إلى موقف الكاتب وثقافته وموضوعه.

*** علاقة المكان بالشخصيات:**

المكان يتشكل من خلال التفاعل مع الكتل البشرية، ومعرفة طبيعة القوى والصراعات التي تتحكم به، مما يساهم بجعل التقاطب المكاني، يمتلك قوة وقدرة على التوليد والتفريغ بالنسبة للشخصيات وغيرها. ولأن المكان مفتوح على أمكنة نصية وشخصيات حاضرة ومتخيلة، فإن هذا يعطي أهمية قصوى في بناء الشخصيات والأحداث:

«يمكن للكاتب أن يقدم لنا أشكالاً متعددة للتجلي الزمني كما يظهر من خلال المبنى الحكائي. فعندما يعرفنا الكاتب منذ البداية بالشخصيات، فإننا هنا نجدنا أمام العرض المباشر. لكنه عندما يبدأ عمله السردي بالأحداث في تطورها المتنامي، ولا يخبرنا عن الشخصيات إلا من خلال التطور، فنحن هنا بصدد العرض المؤجل، وهناك شكل ثالث يتم فيه سرد ما سيحدث لاحقًا وقبل وقوعه كحدث»[٩].

يفرض المكان سلوكيات معينة على أفراده، فأنماط المعيشة تختلف باختلاف البيئات الجغرافية، ابن الريف يختلف عن ابن البادية وعن ابن المدينة، ولكل منهم اتجاهات نفسية تجعلهم يتصرفون بما اكتسبوه من مثل وعادات وتقاليد. فابن البادية يجد ذاته غريبًا في المدينة والعكس صحيح. إن خصوصية المكان تهب الشخصيات قيمها ومكوناتها الاجتماعية والاقتصادية. حيث التفكير والموروث والناحية النفسية. حتى أن هذه الأمكنة بسبب اتساعها لاتحوي شخصيات متجانسة، في المدينة تتنوع المهن بسبب حاجات سكانها وعلاقاتها مع الريف، ومنبت بعض سكانها الطبقي وأصولها المهاجرة.

أما كيف تعري المدينة الغرباء؟ لنفترض أن إعرابيًا جاء إلى المدينة للمرة الأولى. ووقف في شارع مزدحم، يرى فيه النساء شبه عاريات. تدفعه الحمية إلى فعل أي شيء أمام ما يراه. يلتفت يمنة ويسرة، الرجال غير مبالين. عندها قد يرمي عباءته على إحداهن، ثم قميصه على أخرى وهكذا حتى يتعرى من لباسه. أو تستهويه نساء المدينة ويصرف نقوده ويبيع ملابسه، فيضيع في المدينة التي تعريه في الحالتين.

في هذا المثال المجازي، نتساءل عن الدافع وراء تصرفات الإعرابي، ولماذا لم يتصرف أبناء المدينة كما تصرف؟ تتبين طبيعة المثل والعادات والتأثيرات المتبادلة ما بين المكان والشخصية إذ تدفع الحمية الإعرابي الى تصرف يراه منطقيًا. بينما يراه الآخرون ضربًا من التخلف والجنون. وفي هذا تأكيد على التأثيرات المكانية على الشخصية.

يفرض المكان خصوصية وثقافة يمارسها ابن المكان الذي قد تتعارض مع ممارسات الآخرين. إن نمط الحياة المعيشة له تأثيراته على الشخصية. فعند الانتقال من مكان إلى آخر علينا أن نتوخى الدقة. إذ قد يفجر هذا الانتقال المفاجئ أو السريع، دون المرور بمحطات الأحداث. ويعطي مؤشرًا لعدم التلاؤم مع البيئة الجديدة.

يلعب المكان دورًا هامًا في ممارسة الطقوس وفي نوع اللباس والسكن وحتى وسائل المواصلات، لأن علاقة الشخصيات بالمكان قائمة على الاستمرار. إذ لا وجود للشخصيات خارج المكان وبما أن الرواية تنطلق من الإنسان وإليه، فإنها تتناول التجمعات البشرية وعلاقاتها. وكلما كانت العلاقات متشابكة ومعقدة ومتنوعة. أعطت للرواية حياة وديناميه. لهذا ترتبط الرواية بالمدينة أكثر من ارتباطها بالريف. إذ هي انتقال الإنسان إلى الصناعة والحضارة.

وكما يؤثر المكان في الشخصية، فإنها أي الشخصية تؤثر في المكان في محاولة لإبداعه من جديد عن طريق التقدم والانتقال التدريجي إلى الحضارة. وهذه تتم بالتأثيرات المتبادلة. كيف يؤثر الإنسان في البيئة؟ عن طريق تجميلها، الفلاح بزراعة أرضه وتحديث الوسائل المستخدمة. في المدينة يخلق التنظيم المبني على دراسات صحيحة منعكسات نفسية إيجابية. كاتساع الشوارع والحدائق والمساحات الخضراء على الأرصفة أو بجوار الأبنية. كما أن تناسق الأبنية والفراغات تسمح للفضاء المكاني بأخذ امتداداته الطبيعية. أما في الطبيعة فلا يخفى التغيير الذي يحدثه الإنسان إن كان إلى الأسوأ أم إلى الأفضل.

بعض الأمكنة لها سطوة وقوة لا ترد، كما في الأمكنة الأسطورية أو الخيالية أو الدينية... تخضع الإنسان لسيطرتها، تعتريه نوبة من الخشوع والرهبة وحالة من الإدهاش، كما في أماكن العبادة وبعض الأضرحة والمزارات والآثار. ثمة أمكنة فاسدة تسيطر على بعض الشخصيات المنحرفة.

نتيجة لسطوة المكان قد يلعب دور الشخصية، وللتدليل على ذلك نأخذ مثالنا من نهر بردى. الذي احتج على مياه المجارير التي تجري على سريره. تجري محاولات لتنظيفه، تفشل إذ بعد كل تنظيف يتم اكتشاف مصبات لمياه وسخة. يعالجونها فتبرز شقوق في الجدران. كلما سدوا شقًا برز غيره.

لنفترض أن النهر هو الوطن أو التاريخ أو المدينة أو أي رمز مقبول. ماذا يعني تنظيفه؟ ولماذا تفشل؟ التفسير بأن هناك

محاولات إصلاح تصطدم بالواقع السيئ. الصراع يتركز على تنظيف النهر أم إبقائه ملوثًا. اللافت أن النهر توقف عن الجريان في إشارة إلى توقف التاريخ والزمن، وبقاء كل شيء على حاله.

يلاحظ أن للأمكنة علاقة برسم الشخصيات الروائية مثل الاقطاعي، الفلاح، العامل، الموظف، الشرطي... هذا من ناحية أما على أرض الواقع فإن المكان يدل على صاحبه. فالحقل يرمز إلى الفلاح، والفيلا تشير إلى شخصية مالكها، وبيت اللبن أو الشعر كل منهما يُعرف بساكنه. البيت الفخم دال على رفاهية صاحبه، والحي الشعبي دال على نمط ساكنيه. لذا فإن وصف المكان يساهم في إعطائنا صورة عن الشخصية.

الشخصية تستلهم المكان وتندمج فيه، والمكان يدمج الشخصية، حيث تبدو قوية وطبيعية في مسارها الروائي. فالمكان هو حاضن الشخصيات والثقافات وهو حامل التراث والتاريخ والجغرافية، يتفاعل الإنسان معه ويبني علاقات توصف بالمصيرية والحميمية، لأنه بهذه الصفة يعني الوطن إن كان على مستوى البيت أو القرية أو المدينة أو القطر. يمارس فيه حياته ويكتسب العادات والأخلاق. لهذا فارتباط الشخصية بالمكان ارتباط مصيري من الولادة وحتى الموت، وما بعد الموت يدفن ويوارى في التراب، ليصير جزءًا من ذراته. فهل بعد هذا التوحد شك في وحدتهما؟

❖ علاقة المكان بالحدث:

يفرض الحدث بعض التنقلات، إذ يصعب أن نجد رواية تجري أحداثها في مكان واحد، قد تجري مجموعة أحداث في وقت واحد في حياتنا، لكن في الرواية لا يمكنها أن تأتي كذلك، لأنها تخضع لعوامل عدة منها الإبداع والخيال وإعادة ترتيب الأحداث خدمة للموضوع ولفنية العمل. ومثالنا على تعدد الأمكنة قول لميشيل بوتور في هذا الصدد: «لا وجود لرواية تجري جميع حوادثها في مكان واحد منفرد. وإذا ما بدا أن الرواية تجري في مكان واحد خلقنا أوهامنا تنقلنا إلى أماكن أخرى». في رواية «مدام بوفاري» تجري الأحداث في أمكنة ذات مستويين: «إن أحداث رواية «مدام بوفاري» لـ «فلوبير» تجري في أمكنة على مستويين. أمكنة الواقع وأمكنة الحلم، فالسيدة «ايما» كانت تشعر بأنها بعيدًا عن زوجها الطبيب في حرية مطلقة تعيش مع عشيقها، وتتحرر من قيود الزوجية، لكنها في قصرها تشعر بضيق نفسي أدى بها في النهاية مع جملة الأحداث التي ألمت بهذه الشخصية إلى الانتحار والموت، ولذلك كان للمكان فاعلية في الشخصيات والأحداث معًا»(١٠).

لا يخفى علينا أن لا حدث خارج المكان. إذ تنبثق الأحداث وتؤدي إلى تحولات على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كما في «مدن الملح» للروائي عبد الرحمن منيف، إذ يعطي المكان لون البشرة والنشاط والتحولات الاقتصادية والاجتماعية. وقد يجري الحدث في مكان ضيق ومحصور، ولنا في هذا المجال عددًا من الأمثلة ألخصها بالتالي.

اسم الرواية	الكاتب	مكان الحدث
ثرثرة فوق النيل	نجيب محفوظ	عوامة
ميرامار	نجيب محفوظ	فندق أو بانسيون
لمن هذا البياض؟	أنور رجا	من خلال ليلة في القبر
ثلج الصيف	نبيل سليمان	السيارة
بيروت ١٩٧٥	غادة السمان	السيارة
الأشجار واغتيال مرزوق	عبد الرحمن منيف	القطار
السفينة	جبرا إبراهيم جبرا	السفينة
خان الخليلي	نجيب محفوظ	المقهى
القمر والأسوار	عبد الرحمن مجيد الربيعي	زقاق
نجمة أغسطس	صنع الله إبراهيم	السد العالي

تنحو الرواية الحديثة إلى التخفيف ما أمكن من الحدث الرئيسي، لصالح أحداث ثانوية تربطها وحدة فضائية، ذلك لأن الفضاء الروائي ينهض بالموضوعات والحدث. وفي هذا نقرأ: «إن تأسيس الفضاء الروائي إنما يرتبط بنهوض القوى الفاعلة في مسار السرد وما يرتبط بها من أحداث مختلفة، وما تقوم به من اختراقات في المكان للاتصال بموضوعاتها، وكأن المكان دون الحركة والحدث يبدو كما لو كان سديمًا غير محدد الأبعاد والاتجاهات، فتأتي حركة القوى فيتمفصل المكان عن اللامحدود، ويتمايز ويحوز على شخصيته وملامحه الخاصة به، إذ ليس هناك بالنتيجة، أيُّ مكان محدد مسبقًا، وإنما تتشكل الأمكنة من خلال الأحداث التي يقوم بها الأبطال»[51].

❖ علاقة المكان بالزمن:

يتضمن المكان الزمن بشكل أو بآخر. فالمكان تجربة حياتية يحدد وجودها

واستمرارها الإنسان في تشكيل المكان وإبداعه. من خلال النظرة النسبية نتبين هذه العلاقة، إذ عندما نتحدث عن مكان فهذا يعني زمانه، ولهذا يعتبر الزمان بعداً آخر من أبعاد المكان، ويذهب بعضهم إلى اعتبار أن الزمن حالة من حالات المكان يتمثل في الأحداث، ولهذا يتم ربط الزمن بالإدراك النفسي، بينما المكان بالإدراك الحسي. فإذا كان كل شيء موجوداً، فهو موجود مع نقيضه، كما في الظواهر الكونية والحياتية، الخير مقابل الشر، الليل والنهار، المادة مقابل العقل، المكان والزمان. فإذا كانا على سبيل الافتراض كضدين، فإننا نراهما متجاورين ومتداخلين، الزمن موجود في المكان، والمكان يحتاج إلى زمن، أو هو متضمن للزمن. وعلى هذا فالرواية في المكان والزمان على حد سواء.

يرتبط الزمن بالأفعال والأحداث. وعلى الرغم من وجود أزمنة عدة، تمكن من وجود أكثر من زمن في الرواية، ففي السياق والسرد يمكن التحدث بزمن، بينما في التداعيات حيث يتم استرجاع الحدث يمكننا التحدث بزمن آخر، بطريقة المنولوج الداخلي، وبطرق أخرى ليغطي ثغرة ما في الحدث. كما يمكننا استرجاع طويل الأمد يتحدث عن فترة زمنية بعيدة من حياة بطل الرواية، لتكون الأحداث مفهومة. وفي هذا السياق الماضي نوعان، ماض قريب يدخل في صلب أحداث الرواية، وماض بعيد. في الرواية يتم الحديث بهما، يتداخلان ويتناوبان. يرى الباحث سعيد يقطين بأنه «ليس في الواقع إلا زمن واحد هو الحاضر، يسجل من خلال الالتقاء الضمني بين الحدث والخطاب. أما الزمنان الآخران فيتحددان في علاقتهما بالحاضر، ولإبراز ذلك يلاحظ أنه عندما أحكي ما وقع لي، فإن الماضي الذي أحيل عليه لا يتحدد إلا في علاقته بحاضر فعل الكلام الذي أنجزه حالياً، وفي علاقتي مع الآخر الذي يطابق زمنه زمني. ومن خلال هذا التداخل الذاتي تتم تجربة العلاقة الأولية والثابتة بين المتكلم والمخاطب»(١٣).

يلاحظ عدم وجود تكافؤ في توزيع الزمن على الحدث، مما يسمح بتفاوت كبير في تغطية الحدث مع وجود فجوات زمنية، يهملها الروائي لعدم وجود أحداث هامة حصلت بها، أو لأسباب تخصه. فيتم إغفال فترات والتركيز على فترات أخرى. كما يتم التعامل مع الحدث عن طريق استرجاعه أي عن طريق التذكر. أو باستشراف ما سيحدث ثم العودة إلى الحاضر والتداعيات ذات العلاقة بالماضي القريب وأخيراً نصل إلى النهاية التي هي البداية ذاتها.

أما عن خلط الأزمنة وتداخلها والحديث بأكثر من زمن، فهذا نراه في

تناوب زمنين لإضاءة الأحداث التي تخضع لقفزات أو تنقلات زمنية بين الفصول أو داخل الفصل الواحد. إذ يتم الانتقال من زمن إلى آخر عن طريق إشارات زمنية بداية بالثانية واليوم والأسبوع والشهر والسنة... أو باستخدام قبل أو بعد. ومن خلال الزمن نستخدم أحد الضمائر أو كلها في الرواية أنا - أنت - هو.

وثمة يمكن الحديث عن الحاضر واللاحاضر، وكيف أن الحاضر يستخدم للتعبير عن حقائق كونية أو بديهيات أو فرضيات... كما في الاستشهاد التالي الذي يؤكد على ذلك: «شكل آخر من أشكال تجاوز التصور التقليدي لمقولة الزمن، نجده في معجم اللسانيات الذي يستعيد فكرة «لاينس» عن التصنيف والتقطيع المقولي للزمن، والذي من خلاله يقابل الحاضر (لحظة الملفوظ المنتج في الآن)، اللاحاضر، هذا الأخير يمكن أن يكون هو الماضي، (ما قبل الآن) أو المستقبل (ما بعد الآن) ويتم التأكيد على أن هذين هما الزمنان المطلقان. وبما أن الحاضر هو أيضاً لا ماض ولا مستقبل، فإن هذا يجعله قابلاً لترجمة حقائق لا زمنية (تدور الأرض حول الشمس)»[١٢].

تجري الرواية أو القصة من خلال الزمن أو الوعي بالزمن، فإذا كان زمن القص في القصة القصيرة هو برهة أو لقطة تمثل زمناً قصيراً، فإن زمن الرواية هو زمن تراكمي، بحيث لا نستطيع أن نكتب الرواية من خلال برهة إبداع. بل لا بد من وقت قد يطول أو يقصر. وهذا ما يحتم أحياناً وضع برنامج لكتابة الرواية. كما أن توزيع الزمن في النص الروائي مدروس غالباً وليس ارتجالاً، وتتابعها يخضع لتصورات الروائي.

يرتبط الزمن بالأزل الذي ما لا نهاية له في أوله وهو متصاعد يمثله الخط العامودي المرتبط بأزلية الخلق، أما الخط الأفقي فيمثل المكان، وإن تقاطع الخطين في الآثار القديمة السابقة للسيد المسيح، يعني أزلية الخلق وانتشار الحياة. وفي المأثورات الشعبية يفسر الخط العامودي بالخير لأنه يمثل الذات المقدسة التي تهب الحياة، أما الخط الأفقي فيمثل انتشار الشر، وما تقاطعهما إلا انتصار للذات الإلهية، انتصار للخير على الشر، وذلك لأن الخط العامودي أطول من الأفقي ويقطعه أي يدمره لصالح استمرار الإنسانية والعدالة.

الرواية الجديدة أو الحديثة تحرر النص من القيود والمذاهب التي أثقلت كاهل كتاب الرواية «كوحدة الزمن، ووحدة الشخصية ونمطيتها ووحدة الحدث وتتابع السرد» فقامت أي الرواية الحديثة على تدمير الزمن الروائي وتراتبيته وتفكيك قواعد

السرد والانتقال من الحاضر إلى الماضي، وتغيير صوت الراوي من ضمير إلى آخر. وبات النص يشكل زمنه الخاص القائم على تداخل الأزمنة والتماهي بين المستويات الزمنية الثلاثة. الماضي مستمرًا في الحاضر، والحاضر يستدعي الماضي والمستقبل عن طرق شتى منها: أن تتالي الأزمان وانفصالها وبطئها صارت من مكونات الماضي، مكونات الرواية التقليدية، مما ساهم في تحطيم الزمان وإحلال المكان في المرتبة الأولى، لأن وجود الأشياء في المكان أرسخ من وجودها في الزمان. عن رواية رجال في الشمس هذا المثال الذي يبين دلالات الزمن وفعله في المكان: «في رواية رجال في الشمس لا يقدم المكان دلالته من ذاته كمكان فحسب، وإنما يكتسب من الزمن دلالات أخرى. ولأن المكان يشهد على ذاته في فعل الزمان، فإن الصحراء تحمل دلالات الموت والضياع، وفي جبروتها تكمن القسوة، ويكمن الموت للرجال الموغلين في جوفها نحو المكان البديل، لكي يصنعوا فيه زمنًا بديلاً. هناك في ذلك الزمن كانت الصحراء جسرًا من جسور الوهم»[١٤].

ومن الروايات التي تصنف كرواية زمن رواية «الزمن الموحش» لحيدر حيدر الذي يستخدم فيها أكثر من تقنية في السرد من خلال التلاعب بالزمن، واسترجاع بعض الأحداث من خلال تيار الوعي. في حين يتناوب في السرد حدثان الأول في الحاضر والثاني في الماضي.

يلاحظ أن الزمن حاضر في الخطاب الروائي، كالانتقال من زمن إلى فعل آخر، أو من حدث إلى حدث آخر، ومن فعل إلى آخر، ومن فصل إلى فصل آخر. إن كل هذه الحالات والركام ما هي إلا التعبير عن الزمن. الذي نستطيع تسريعه أو إبطاءه. تسريع الزمن يتم بالاعتماد على الأفعال والحدث. وإبطاؤه بالاعتماد والإكثار من الوصف والحوار بشكليه الخارجي والداخلي، وعن طريق سرد حوادث جانبيه علاقتها بالحدث الأساس ضعيفة، أو في التناوب بين حدثين أثناء السرد، وتعدد المشاهد...

❖أنواع الأمكنة:

لا شك بأن المكان عنصر هام ورئيسي في الرواية، فالشخصيات والأحداث وحتى الزمن لا تعيش بمعزل عن المكان. المكان حاضر بين أيدينا وحولنا، نعيش فيه، إنه البيت، الشارع، الحارة، المدينة... تستدعي الذاكرة الذكريات البعيدة، تضفي عليها هالة، لأنها جزء من ذاتنا ومن تاريخنا الشخصي. من أحلامنا التي تضفي جوًا من الثقة تجعلنا أكثر اطمئنانًا عندما نعود إلى البيت القديم الذي ولدنا فيه وعشنا طفولتنا في جنباته. يقول باشلار: «إذا كنا

تحتفظ بعنصر الحلم في ذكرياتنا، وإذا تخطينا مجرد ذكرياتنا، فإن البيت الذي ضاع في ضباب الزمن، سوف ينبثق مرة أخرى من جوف الظل. ونحن لا نفعل شيئًا لإعادة تنظيمه، فمن خلال الألفة يستعيد البيت هويته، خلال صقل وعدم تحدد الحياة الداخلية، ويبدو وكأن مادة سائلة قد جمعت ذكرياتنا، وكأننا نحن أنفسنا قد ذبنا في هذه المادة السائلة»[١٥].

المكان عنصر هام في الرواية، وهو علاقة بارزة في الرواية الحديثة، فحس المكان متجذر في النفس الإنسانية، فإذا ابتعد الإنسان عن وطنه يظل يحن إليه، يحاول العودة لينهي مرحلة من الاغتراب والحنين. وأيًا كانت الصيرورة الروائية فإنها تحتاج مكانًا تؤول إليه: «في نظرية الرواية يدخل المكان عنصرًا رئيسًا، لا يمكن تجاوزه في أي عمل روائي، وقلما نعثر على تعريف للرواية يهمل عنصر المكان. فالشخصيات تحتاج مكانًا لحركتها، والزمن يحتاج مكانًا يحل فيه ويسير منه أو إليه، والأحداث لا تحدث في الفراغ، وسردها يستحيل إذا تم اقتطاعها وعزلها عن الأمكنة. فلا شيء يجري ما لم يجد ما ينشئ جريانه عليه، وأية كانت الصيرورة الروائية «زمنية، مكانية، نفسية، سياسية إلخ» فإن الصيرورة تحتاج مكانًا تسير فيه والصيرورة تحتاج مكانًا تؤول إليه، مهما كان شأن المكان ضئيلاً، وأيًا كان دور الفعل الروائي الذي ينتسب إليه»[١٦].

الرؤيا الموضوعية للمكان تشتمل على مكوناته الطبيعية والعلاقة مع الإنسان. أما الرؤيا الذاتية فإنها تتجلى فيما يخلق المكان فينا، وكيف يتجلى في كتاباتنا، وكيف يتم تقديمه؟ وكيف نتصور الأمكنة غير المرئية أو المحسوسة كالجنة والنار؟

مثلت الرسومات والتزينات على المكان رؤى الإنسان ليرد عنه شر بعض العوامل الطبيعية، ومنها الدائرة التي هي نقل وتصوير للدائرة السماوية. تنال قسطًا من التقديس لأنها تعني حصر الشر، وهي تعني الأبدية والديمومة. فجاءت بعض الحلي الدائرية كالقلائد والأساور تيمنًا بقدسية الدائرة، وفي هذا المجال الطواف والحج، مما ساهم برؤيته ميثولوجية تعطي الأمكنة قدسيتها.

الفضاء المكاني أمكنة تتوالد وتتفرع حسب الأحداث والشخصيات، لتعطي مكانًا مؤقتًا أو دائمًا. وللإحاطة بالأمكنة حسب اتساعها وانفتاحها أقسمها إلى:

المكان المفتوح: وهو المكان الطبيعي الواسع الذي لا تحده حواجز، يسمح للشخصية بالتطور والحرية وهناك أمثلة على ذلك، كما في الصحراء في رواية تشريقة آل المر لعبد الكريم ناصيف، إذ

تدور الرواية في مكان واسع يمتـــد من العقبة جنوبًا إلى بادية الشام وحلب. وإن انتقال بطل الرواية عزيز إلى بيئة مفتوحة على حـدود البـادية، كـان بفـعل الظلم العثماني، فكانت الهجرة حيث السهول الواسعة التي مثلت بصدق البيئة المفتوحة، والتي هي مرادف للحرية. إن انفتاح المكان في أم العيون والبادية، كان بداية لانفتاح أكبر، تعامل مع الحيز الجغرافي بانفتاح في أفكاره.

مكان نصف مفتوح: إنه مدينة حماة أو مدينة دمشق بالنسبة لعزيز وشمس في رواية الطريق إلى الشـــمس، مـــقـــارنة بالصحراء. وعلى هذا الأساس تعدّ بلدة الريحانة الكائنة في المنطقة الجبلية ذات الأحراج والممرات الصعبة مكانًا نصف مفتوح مقارنة بأم العيون والبادية.

إذا كانت المدينة في رواية «تشريقة آل المر» مكانًا نصف مفتوح، فهي في روايات أخرى مكانًا مفتوحًا، لأن المدينة تمثل الحضارة والانفتاح والتقدم، وهي صلة الوصل بين الإنسان والعالم الخارجي.

المكان المغلق: السجن هو التعـبـيـر الحقيقي عن المكان المغلق، ولا تختلف الروايات والنقاد في هذا المجال، في رواية «تشريقة آل المر» يعتبر السجن الذي دخله عزيز مكانًا مغلقًا، حيث انقطع عن العالم الخارجي وعاش حياة صعبة كلها إذلال.

يمكن تعـــداد الأمكنة حـــسب تعلق الإنسان بها، وما تمثله في ذاكرته من أحلام وخيال وحب:

المكان المسترجع: وهو المكان العالق في خيال الشخصية وأحلامها. مكان معروف ومعاش لدى الشخصية، يعود إليه نتيجة ضغط الحياة وصعوبتها. كما في روايتي ويزهر القندول، إذ يسترجع بطل الرواية السجين عمر محمود القاسم القابع في سجون الاحتلال الصهيوني، الأماكن التي عاشها في دمشق بصحبة حبيبته وصال الرغوة.

المكان المتناص أو المكان البديل، أحيانًا يتعذر على الروائي أن يرى بعض الأماكن التي سيدخلها في روايته، لأسباب كثيرة، منها بعده عن وطنه بسبب الاحتلال، كما يحصل مع العديد من الروائيين الفلسطينيين. الذين يتوقون الكتابة عن أرضهم، بيتهم، بحرهم، جبلهم... فلا يستطيعون الوصول، إلا أن هذا المكان راسخ في ذهن الروائي، إنه يراه ويتصوره من خلال مكان آخر يشبهه إلى حد كبير. وقد لجأت إلى هذه الطريقة في روايتي «ويزهر القندول»، فـمن أجل وصف حيز موضوعي قائم غير معروف لديّ، لابد من مواز له في الواقع الحياتي الذي أعرفه، فأنا عندما أتحدث عن القدس القديمة، تستدعي الذاكرة دمشق

القديمة المعروفة لدي. وعندما اتحدث عن الساحل الممتد من الرملة إلى عسقلان، تستدعي الذاكرة ماهو مخبوء داخلها، كالساحل من بيروت إلى صور. ولدى العودة إلى الرواية نرى أن هناك مقاطع عدة تم فيها وصف لبعض شوارع القدس وأزقتها، ووصف لمدينة عكا وساحلها غير بعيدة عن المكان المتناص .

المكان المتنقل، وقد مثل هذا العديد من الروايات التي استخدمت السيارة أو القطار أو السفينة . كما في السيارة في رواية «ثلج الصيف» للروائي نبيل سليمان. وكذلك في السيارة الزنزانة التي تنقل المعتقلين من سجن إلى آخر، أو من السجن إلى المحاكمة، كما في رواية «ويزهر القندول».

روايات أخذت من الأمكنة عنوانًا لها :

تنطلق بعض الروايات من التكثيف إلى التوسيع، كأن تبدأ من نقطة، من مكان ما تتوسع حتى تشمل أكبر عدد من الأمكنة كما في خماسية مدن الملح لعبد الرحمن منيف. أو الانتقال من التوسع إلى التكثيف، كالانطلاق من الفضاء المكاني من المكان الواسع إلى أمكنة ضيقة وصغيرة كالقرى أو أمكنة أصغر كالفندق والسيارة والحديقة.

يلاحظ استخدام الجهات في أسماء بعض الروايات مثل :

رياح الشمال	**نهاد سريس**
موسم الهجرة إلى الشمال	**الطيب صالح**
تشريقة آل المر	**عبد الكريم ناصيف**
شرق / غرب	**عبد الكريم ناصيف**

بعض روايات نجيب محفوظ أخذت عنوانها من المكان الذي حدثت فيه أو تحدثت عنه مثل : **زقاق المدق - خان الخليلي - بين القصرين - السكرية - قصر الشوق - القاهرة الجديدة .**

ثمة روايات تحمل أسماء مدن وهي كثيرة . منها :

نجران تحت الصفر	يحيى يخلف
يا بنات إسكندرية	إدوار خراط
ثلاثة وجوه لبغداد	غالب هلسا
دمشق يا بسمة الحزن	ألفة الإدلبي
وداعاً يا أفاميا	شكيب الجابري
رأس بيروت	ياسين رفاعية
كوابيس بيروت	غادة السمان
بيروت ١٩٧٥	غادة السمان
حكاية البيت الشامي	كاظم داغستاني
دمشق الجميلة	أحمد يوسف داوود
كفر قاسم	عاصم الجندي
دعوة إلى القنيطرة	كوليت خوري

هناك رصد لما يزيد عن مئة رواية أخذت عنوانها من المكان. من هذه الروايات:

النهــر	جــان ألكســان
حـارة البـدو	إبراهيم الخليل
ليـال عـربيـة	خـيـري الذهبي
الينابيع	جـمـال جنيـد
المرصـد	حنـا مـينـة
نجمة الصبح	محمد إبراهيم العلي
حسجـارة بوبيللو	إدوار خــراط
الخندق	وليد الحافظ
قـصـر المطر	ممدوح عـزام
الطاحونة السوداء	بندر عبد الحميد
وليمة لأعشاب البحر	حيدر حيدر
البحث عن نجم القطب/	عبد الكريم ناصيف
العبور إلى الوطن	محمود شاهين
السـجن	نبـيل سليـمـان
نوافذ تكره الشمس	نزار غانم
الرجل والزنزانة	وهيب سراي الدين
الشمس في يوم غائم	حنا مينة
صوت الليل يمتد بعيدًا	عبد النبي حجازي
حدث في الجولان	مالك عزام
بيت من البازلت	مسعود جوني
نجـمـتـان	ناشـد سـعـيـد
حب في بلاد الشام	ناديا خوست
مقهى المجانين	فيصل خرتش
عودة البحر إلى الميناء	نبيل بلوكباشي
جسر بنات يعقوب	حسن حميد
فردوس الجنون	أحمد يوسف داوود
تدمـر وروما	محفوظ أيوب
شـموس الفـجـر	حيدر حيدر
جسـر الموت	باسم عبدو
عائد إلى حيفا	غسان كنفاني
باب السـاحـة	سـحـر خليفة
مخيم في الريح	عارف آغا
القمر والأسوار	عبد الرحمن مجيد الربيعي
الأنهار	عبد الرحمن مجيد الربيعي
الظمأ والينبوع	فاضل السباعي

أنواع الروايات حسب المكان:

يستفيد المكان من العلوم الإنسانية، على سبيل المثال في مجال الرياضيات في تحديد الموقع واستخدام الرموز الهندسية كالدائرة والخط والأرقام والنسب وقياس المسافات وتقديرها. وفي الجغرافية التعرف على التضاريس وتسمية الأماكن من قرى ومدن وأنهار وجبال وسهول، وفي التاريخ نلحظ البعد الزمني وهو هام في الرواية. إضافة إلى معرفة التاريخ للأمكنة والأشخاص والدول وغيرها. وفي المجال الفلسفي لا يخفى تأثير الناحية النفسية

على الشخصيات وعلى رؤية المكان. فينعكس في ملامح الشخصيات وأفعالها. وهناك في الرواية مجموعة أمكنة منها ماهو أساسي وأمكنة ثانوية ومساعدة.. أما أنواع الروايات حسب أمكنتها يمكن تعداد بعضها وباختصار شديد كالتالي:

* روايات البحر:

معظم روايات حنا مينة، ورواية اللبش لوديع اسمندر.

* روايات المدينة:

ثلاثية المتحولات وهي ١ - حسيبة ٢- فياض ٣ - الدوران في المكان لخيري الذهبي.

* روايات الريف:

ملح الأرض لصلاح الدهني

تتحدث رواية ملح الأرض عن قرية نائية. يمكن اعتبارها رواية مجتمع لأنها تتحدث عن المجتمع من خلال القرية، تحدثت عن الأفراح والعادات والتقاليد والموروث الشعبي.

حارة البدو لإبراهيم الخليل، علماً أن المكان لا يقتصر على الريف بل يمتد في عمق البادية.

* روايات حرب من أجل الدفاع عن الوطن:

الخندق وليد حافظ

المرصد حنا مينة

صخرة الجولان علي عقلة عرسان

حدث في الجولان مالك عزام

أزاهير تشرين المدماة عبد السلام العجيلي

* روايات منجزات اقتصادية مكانية:

آن له أن ينصاع فارس زرزور

نجمة أغسطس صنع الله إبراهيم

* روايات المقاومة:

حسن جبل فارس زرزور

تشريقة آل المر عبد الكريم ناصيف

* روايات مجتمع:

ثلاثية نجيب محفوظ

المصابيح الزرق حنا مينة

العشق والموت في الزمن الحراشي الطاهر وطار

ليلة القتلة الطاهر بن جلول

«تحتوي قدراً من الجنس لفضح ممارسات المجتمع والفلتان والتربية».

باسمة بين الدموع عبد السلام العجيلي

«مع التنقل في المكان مابين بيروت ودمشق».

وقائع حارة الزعفران جمال الغيطاني

* روايات نضال سياسي ذات علاقة بالمكان:

وليمة لأعشاب البحر حيدر حيدر

ذاكرة الجسد أحلام مستغانمي

فوضى الحواس أحلام مستغانمي

علماً أن في الروايتين قدراً من الحب الموظف لفضح الطبقة الحاكمة.

* روايات سجون:

السجن — نبيل سليمان
شرق المتوسط — عبد الرحمن منيف
الساحات — سالم النحاس
ويزهر القندول — عوض سعود عوض

* روايات الصحراء والنفط:

مدن الملح — عبد الرحمن منيف
نجران تحت الصفر — يحيى يخلف

* روايات التشرد والمقاومة:

المقصود هنا الروايات التي تناولت القضية الفلسطينية، بقلم روائيين فلسطينيين، روايات لامست الجرح والنزف. ولعل السؤال ماذا يعني المكان فلسطينياً؟ إنه باختصار شديد الوطن، الأرض، البيت، الشجر، التاريخ، الجغرافية، ذاكرة التشرد، المخيم، العادات والتقاليد والتراث الشعبي، الهوية، التضحيات من أجل طرد الاحتلال ودعم الانتفاضات. في هذا المجال سأعدد بعض الروايات:

غسان كنفاني في روايته «رجال في الشمس، ماتبقى لكم، عائد إلى حيفا، أم سعد...».

جبرا إبراهيم جبرا / البحث عن وليد مسعود

سحر خليفة — الصبار - عباد الشمس
- باب الساحة... — أميل حبيبي
السداسية «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس - المتشائل»
وليد أبو بكر — الخيوط
حميدة نعنع — الوطن في العينين
ليانة بدر / بوصلة من أجل عباد الشمس
أمين شنار — الكابوس
أحمد عمر شاهين — نزل القرية غريب
إلياس أنيس خوري — حصاد العاصفة...
محمود شاهين/ الهجرة إلى الجحيم...
رشاد أبو شاور — العشاق...
يحيى يخلف / تفاح المجانين - نشيد الحياة...
يوسف جاد الحق — قبل الرحيل
فيصل حوراني — بير الشوم...
عوض سعود عوض/ الوداع - ويزهر القندول
نعمة خالد/ البيدر
حسن حميد — تعالي نطير أوراق الخريف - جسر بنات يعقوب
عارف آغا — مخيم في الريح
جمال جنيد/ غابة الوطاويط - المخيم
راضي شحادة الجراد — يحبُّ البطّيخ

المصـــــادر

١ - قضايا المكان الروائي في الأدب المعاصر - تاليف صلاح صالح - القاهرة ١٩٩٧ - دار شرقيات للنشر والتوزيع - ص٣٠ .

٢ - شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية - تأليف د. حسن نجمي - إصدار المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء وفي بيروت ط١ عام ٢٠٠٠ ص٦٠ .

٣ - ملاحم وأساطير من الأدب السامي - تأليف أنيس فريحة - دار النهار للنشر ط٢ بيروت ١٩٧٩ - ص٨٩ .

٤ - جماليات المكان - تاليف غاستون باشلار - ترجمة غالب هلسا - ط٢ عام ١٩٨٤ - إصدار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - ص١٨٢ .

٥ - شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية - تاليف د. حسن نجمي - مصدر سابق صفحة ٤٤ و٤٥ .

٦ - شعرية المكان في الرواية الجديدة - الخطاب الروائي لإدوار الخراط نموذجًا - تأليف خالد حسين - كتاب الرياض - العدد ٨٣ - أكتوبر عام ٢٠٠٠ صفحة ٥٩ .

٧ - شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية - تأليف د. حسن النجمي مصدر سابق - ص٧٠ .

٨ - شعرية المكان في الرواية العربية - تأليف خالد حسين - مصدر سابق - ص٢٥ .

٩ - تحليل الخطاب الروائي - الزمن - السرد - التبئير - تأليف سعيد يقطين - إصدار المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت والدار البيضاء ط٣ عام ١٩٩٧ ص٧٠ .

١٠ - آفاق الرواية - بنية وتاريخاً ونماذج تطبيقية - د.خليل الموسى - دمشق - مطبعة اليازجي عام ٢٠٠٢ - ص٣٠ .

١١ - شعرية المكان في الرواية العربية - تأليف خالد حسين - مصدر سابق - ص١٠٠ .

١٢ - تحليل الخطاب الروائي - الزمن - السرد - التبئير - تأليف سعيد يقطين - مصدر سابق - ص٦٥ .

١٣ - تحليل الخطاب الروائي - الزمن - السرد - التبئير - تأليف سعيد يقطين - مصدر سابق - ص٦٦ .

١٤ - قضايا المكان الروائي في الأدب المعاصر - تأليف صلاح صالح - مصدر سابق ص٥٢، وهو مأخوذ من كتاب ثلاث علامات في الرواية الفلسطينية - تأليف فاروق وادي - ص٥٧ .

١٥ - جماليات المكان - تاليف غاستون باشلار - مصدر سابق - ص٧٥ .

١٦ - قضايا المكان الروائي في الأدب المعاصر - تأليف صلاح صالح - مصدر سابق - ص١٢ .

❖ ❖ ❖

المســرح والأيديولوجيــا

قراءة في كتاب (الاتجاه القومي في مسرح عدنان مردم الشعري)

فائــز الشــرع *

قد ينفلت التعبير الشعري من الوقوع في دائرة الانحياز الآيديولوجي على حساب القيمة الجمالية الواجب توافرها، كشرط أساسي فيه. وقد لاتظهر أية بادرة واضحة على انتماء نتاج شعري معين إلى تيار فكري ما على حساب تيار آخر، وذلك في النماذج التي تحاول تكثيف الدال وإبقاء المدلول في منطقة بعيدة عن استيعاب المتلقي لاتجاهها، وتحديد انتمائها وما تسعى للتأكيد عليه. ومع ذلك فحتمية خضوع التعبير الأدبي، ولاسيما في المدلول الذي يتجاوز المعطى الفني للدال، لتمثيل آيديولوجية معينة، حتى وإن كانت فردية وخاصة، أمرٌ مفروغ منه ولايغيب عن هذا المعيار حتى الفلسفات غير الواقعة ضمن اتجاه محدد.

(*) فائز الشرع: باحث من القطر العراقي الشقيق. ينشر في الدوريات المحلية والعربية

أما المسرح فإن مهمته الفنية تكاد تلتصق بما يحمله الكاتب من أفكار ويمثله من أيديولوجيا ففكرة المسرحية، في الأعم الأغلب، منتزعة من واقع، لايرتفع عن الحياة المعاشة، سواء أكان استدعاءً من الماضي أو اختياراً من الحاضر، فضلاً عما يختص به الموضوع من سمة تجعل لمتنه الحدثي وحركة الشخصيات وتفاعلها صفة، لايتخلى ذهن المتلقي عن تباهته في إدراك خصوصية ما تعنيه من فكرة. وهذا مايقع في دائرة الآيديولوجيا، المعبّر عنها في الفن، بإزاحة خطابها المباشر عن موقع الصدارة.

والمأزق يبدو للدارس، الذي يحاول سبر أغوار المنجز الإبداعي وإظهار مكامن التميّز في الأداء الفني، الذي ينتهجه مضافًا لما يفضي به من آيديولوجيا، أكثر صعوبة عندما يقترن المسعى الجمالي بالتعبير عن آيديولوجيا يعتقد بصلاحها، في تشكيل فني يحتويهما، ولاسيما في المسرح الشعري وهذا ما عالجه الشاعر والناقد الأستاذ حسين حموي في كتابه «الاتجاه القومي في مسرح عدنان مردم الشعري» الصادر عن اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٩.

وكما هو واضح من العنوان أن الدارس الناقد نفسه اتبع منهجية تتوخى الإدلاء بكل ما يتصل بهذا الموضوع. ولاسيما أن الكتاب يمكن عدّه جهداً تكريميّاً لأديب كبير نذر عمره لخدمة قضايا الأمة العربية بإبداعه وفكره، الذي لم يدخره لغير هذه الغاية. وهي سمة متأصلة فيه وفي عائلته، وينجلي السبب إذا عرفنا - من خلال الكتاب - أن والده هو الشاعر العربي الشهير خليل مردم بك. وقد حاول الباحث استيفاء الموضوع من جميع جوانبه، وعدم ترك أي زاوية فيه غير مضاءة أو بحاجة إلى كشف أبعد غوراً.

وقد تميزت الدراسة في كل مفصل من مفاصلها، يتناول موضوعًا ما، بتقديم علمي يُعرّف به، ويكشف عناصر ارتباطه بموضوع الدراسة الرئيس، لذا تعدّ هذه الدراسة مستوفية للمنهجية الأكاديمية التي تضمن الرصانة في المعالجة والدقة في النتائج، ويمكن وَسم المنهج الذي اعتمده الأستاذ الحموي في دراسته (بالتعريفية)، التي لايبعد معناها الاصطلاحي عما يشغله التعريف من وظيفة، كونه يعني «تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها» (المعجم الفلسفي د. جميل صليبا، ١: ٣٠٥) والمعرِّف بهذا المعنى هو الفاعل في عملية التحصيل بمعنى أنه هو الذي يكسب خالي الذهن مما لديه من معرفة، وقريب من هذه الوظيفة ما اتخذه الأستاذ الحموي من منهج لدراسته الموضوع.

إن اتّباع منهج تعريفي حتّم على الكاتب ضرورة الإحاطة بكل تفاصيل ما يطرحه من فكرة أو مصطلح أو موضوع، وهذا ما جعله يتتبع مفردات دراسته. كحالة تطبيقية لما ورد في العنوان إذ جمع العنوان جانباً آيديولوجيّاً هو الاتجاه القومي، وشخصيةً هي الشاعر عدنان مردم وموضوعاً، حمل ازدواجية في الطبيعة إذ تركّب من المسرح والشعر. لكنّ أحدهما انضوى تحت محددات الآخر فتخلى الشعر عن استقلاليته لصالح المسرح، ومع ذلك فإن الدارس أضاف إلى الكشوف الدراسية، في كون المسرح الشعري لم يتخلص من أداته الخطابية، والشعر لم يترك الإخلاص لطبيعته التعبيرية فكان الاندماج بينهما يؤشر نوعاً من الانفصال، حصل بين ما يتطلبه المسرح وما يستطيع أن يفي به الشعر لصالحه.

يقول الحموي بهذا الصدد: «ولاأظن المسرح الشعري، الذي أرسى دعائمه الأولى أمير الشعراء شوقي وسار على طريقه من بعده عزيز أباظه، وعدنان مردم، قادراً على شدّ الجمهور، والصمود أمام المسرح الحديث، بلغته النثرية المفعمة بالحوار الساخن، والتقنيات الحديثة، التي واكبت تطور المسرح في الوطن العربي والعالم بما ينسجم مع واقع كل شخصية، والدور الذي تؤديه في سياق الحدث. إن اللغة المسرحية هذه الأيام هي لغة الحدث، وبقدر اقتراب هذه اللغة من شعرية الحدث، واستيعابها لمجريات النص، تكون أكثر قدرة على التواصل مع النظارة» (الاتجاه القومي في مسرح عدنان مردم الشعري: ص١١١)

وهذا الرأي يخص الطبيعة التي تميز بها مسرح عدنان مردم الشعري أما رأي الأستاذ الحموي في علاقة الشعر بالمسرح فله خصوصية جوهرية مؤدّاها أن نجاح الشعر في أداء وظيفته مسرحيّاً يرتبط بقدرة هذا الشعر على الانسجام مع الحدث والتعبير عنه ويرى أنّ شعر التفعيلة المتخلص من قيود الشعر ذي الشطرين أكثر قدرة على استيعاب الأداء في المسرح. وهو لايطرح هذا الرأي إلا بعد المرور بآراء الجيل الأول من النقاد وما تضمنته آراؤهم من اتجاهات متخالفة ليفصح بعد ذلك عن رأيه الذي يحمل خصوصية المستوعب المتشبع الحامل للإجابة عن ثقة ورويّة.

وعودة إلى المنهج العام، ولاسيما في انطباق المباحث في هذه الدراسة على مايدل عليه العنوان، نجد أن الكتاب تجاوز حرفية ما هو مركّز عليه في العنوان من قضايا كما ذكرنا ذلك، مستهدين بمنطوق العنوان الدلالي، وهذا التجاوز لم يحصل بالنوع وإنما بالكم فمع أن العنوان طرح قضايا أربعاً فإن الكتاب تألف من ستة فصول. غير أنها كانت موزعة على هذه

القضايا، مع قدر من الخصوصية في إشباع كل قضية بما يزيد على قدر الدراسة في قضية أخرى.

ولايمكن إغفال مظهر آخر من مظاهر المنهج التعريفي لهذه الدراسة ألا وهي الهوامش التي غطّت كل ما ورد في الدراسة من أعلام واصطلاحات، وإيضاحات ورد ما يتصل بها في متن الدراسة إما عن متن الدراسة فقد مهّد الشاعر الحموي لدراسته بتناول ما يختص بالآيديولوجيا والسيوسيولوجيا فقد درس في الفصل الأول، ما يعنيه بالاتجاه القومي من خلال المرور بأبرز مميزات الفكر القومي بدءاً بالجذور وانتهاءً باستكمال النظرة القومية ونضوجها كرد فعل على مجريات الواقع وحركة التاريخ.

أما الفصل الثاني فكان مُخصصاً للشاعر المسرحي عدنان مردم، وأثر المحيط السياسي والاجتماعي والأحداث عموماً في تكوين شخصيته فضلاً عن تناول أثر الاتجاه السياسي القومي لعائلته.

وبعد هذين الفصلين المعرفين بالاتجاه القومي وبحياة الشاعر المسرحي، انتقل في الفصل الثالث لدراسة فن المسرح عائداً به إلى الجذور أيضاً معرفاً ببعض ما يتصل بهذا، ومظاهر الدراما التي كان لها أثر في الحياة اليونانية باعتبارها طقساً وجودياً لايمكن التخلي عنه، إلى أن انتقلت إلى الشعوب الأخرى ولاسيما الشعب العربي متأخراً، ثم عالج قضية المسرح الشعري بانتهاج مقاربة بين المسرح الشعري والشعر المسرحي، وهو في كل ذلك يعرّف من دون إسهاب ممل ودون إخلال بما يسوقه من معرفة ومعلومات وخلاصة للآراء.

ومن العموم إلى الخصوص تناول الفصل الرابع مصادر المسرح المردمي، وأبرز منطلقاته الفكرية والفنية، ولاسيما فيما ينطلق فيه من موضوعات وشخصيات، مستثمراً أحداث الماضي والأحداث التي عاصرته، وتعكس جانباً قومياً يرتبط بوجود ومصير أمة العرب.

وكان الفصل الخامس عملاً جوهرياً انطلقت فيه عناصر الموضوع مع ما عنونَ به الدارس كتابه أو بحث في هذا الفصل ملامح الاتجاه القومي في المسرح المردمي، وأبرز بوضوح اتسام هذا المسرح بالتعبير عن الاتجاه القومي من خلال علاماته، أجلاها التمسك باللغة العربية الفصحى، ومحاولة التركيز على القضايا القومية وعكس صورها من خلال استثماره للتراث، ومعالجته للراهن - آنذاك - من قضايا الأمة العربية، على الرغم من تعدد الأساليب الموضوعية للتناول المردمي لهذه القضايا في المسرح.

ويعدُّ استخدام الشعر ذي الشكل الموروث (ذي الشطرين) ضربٌ من التمسك

لعُرى الوجود القومي وإثبات هويته. فكان هذا الفصل فنيّاً موضوعيّاً على الرغم من انحيازه للموضوع على عكس الفصل السادس، الذي انحاز فيه الدارس للفن مع اهتمامه بالموضوع، وهذا ما يجعل لهذه الدراسة سمة التوازن في التناول، فقد كان الفصل السادس تطبيقيّاً ذا صبغة تحليلية تطبيقية على نصوص مختارة من مسرح عدنان مردم.

ما تستخلصه من قراءة هذا الجهد الكبير الحرص التام على أداء الرسالة العلمية المتجهة إلى موضوع ما والجدّة والجديّة في التناول، فضلاً عن الروح العلمية التي فرضت مثل هذا المنهج، يضاف إلى ذلك ويعزز طبيعة المنهج، اللغة المشرقة الواضحة، والأسلوب العلمي الرصين الذي يسهل معرفة ما خلفه من دون إلتواء أو مخاتلة أسلوبية تخفي خللاً علميّاً، وهذا يعكس وضوح الرؤية، والقدرة على المعالجة بآليات راسخة الأثر ولاتغني هذه القراءة العجلى، عن الاطلاع على الكتاب والإفادة من القيمة المعرفية والفنية لما ورد فيه.

قراءة نقدية في قصص نصر الدين البحرة

د. عبد الله أبو هيف ❖

ينتمي نصر الدين البحرة إلى جيل البناة أو المؤسسين في القصة القصيرة في سورية، ممن نهضوا بهذا الفن نهضته الهامة في الخمسينيات على وجه الخصوص أمثال عبد السلام العجيلي وأديب نحوي ومراد السباعي وحسيب كيالي واسكندر لوقا وصميم الشريف وألفة الأدلبي وسعيد حورانية وفاضل السباعي.

كانت سنوات الثلاثينات موئل مصطلح سورية، افتراقاً عن مصطلح بلاد الشام، وفي هذا العقد والعقد الذي تلاه ظهرت بوادر القصة القصيرة بصوغها الفني على يد

(❖) د. عبد الله أبو هيف: أديب وقاص من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية القصة والرواية. من أعماله: «موتى الأحياء».

عدد من الرواد أمثال علي خلقي وعبد الله يوركي حلاق وخليل هنداوي ومحمد النجار وفؤاد الشايب ووداد سكاكيني وعبد الوهاب حقي، غير أن جيل البناة أو المؤسسين هو الذي منح القصة القصيرة إنجازها الكبير حتى غدت سيدة الفنون النثرية في الخمسينيات، واستتباعاً لهذا الفن عبر اتجاهاته المتعددة، التقليدية الاتباعية والواقعية، ولا سيما النقدية والاشتراكية والجديدة المتلونة بميول رومانسية أو طبيعية أو انطباعية.

لقد تأصلت القصة القصيرة في سورية في جهود الواقعيين بالدرجة الأولى، بتنويعاتهم المختلفة. وكان نصر الدين البحرة في مقدمتهم، قاصاً متأنياً مجوداً مجتهداً، يكتب قصة واقعية على الدروب المأثورة لكتّاب القصة الذين رسخوا هذا الفن في تاريخ الأدب العالمي من موباسان وتشيخوف وأو. هنري وادغار آلان بو إلى أرنست همنغواي وكاترين مانسفيلد وغيرهم. وقد برز بين هؤلاء القصاصين الواقعيين في سورية من خلال مجموعته القصصية الأولى «هل تدمع العيون» (١٩٥٧)، ثم ألحقها بأربع مجموعات قصصية تالية خلال نصف قرن، علامة على تأنيه وتدقيقه وتجويده واجتهاده الدؤوب، هي «أنشودة المروض الهرم» (١٩٧٢)، و«رمي الجمار» (١٩٨٠)، و«رقصة الفراشة الأخيرة» (١٩٨٩)، و«محاكمة أجير الفران» (١٩٩٧).

ولعلنا نستجلي مكانة نصر الدين البحرة القصصية ضمن جيل البناة أو المؤسسين عندما نستعرض الكم القصصي وطبيعته الفنية في عقود الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات، فقد ظهر خلال عقد الثلاثينيات خمس مجموعات قصصية لعلي خلقي وعبد الله يوركي حلاق وخليل هنداوي ومحمد النجار وعلي الطنطاوي، وتحتفظ مجموعة علي خلقي «ربيع وخريف» (١٩٣١) بقيمة فنية عالية ومبكرة، ثم ظهر خلال عقد الأربعينيات ست عشرة مجموعة قصصية لصلاح الدين المنجد وفؤاد الشايب ومحمد الحاج حسين وعبد الوهاب حقي ووداد سكاكيني وأديب النحوي ويوسف العش وعزمي علي البغدادي وسامي كيالي ومراد السباعي وعبد السلام العجيلي ورياض الصباغ، ولاشك أن مجموعات فؤاد الشايب «تاريخ وجرح» (١٩٤٤) وعبد الوهاب حقي «صراع» (١٩٤٥) ووداد سكاكيني «مرايا الناس» (١٩٤٥)، ومراد السباعي «الدرس المشؤوم» (١٩٤٨)، وعبد السلام العجيلي «بنت الساحرة» (١٩٤٨)، هي الأكثر مقاربة للقصة القصيرة بمفهومها الفني المتواتر الذي مهد لنهضة القصة القصيرة في العقود التالية، ولاسيما عقد الخمسينيات الذي شهد ذلك الوكد والجلد لكتابة قصة قصيرة متأصلة في بيئتها وفي مجتمعها وفي سياقها الثقافي، وهي القصة الواقعية

بتنويعاتها المختلفة لدى قصاصي الخمسينيات، إذ ظهر آنئذ أكثر من ستين مجموعة قصصية تحظى ثلثاها بمستوى فني جيد أو مقبول.

وخلال هذه الفترة تكونت التيارات الواقعية التي جعلت القصة القصيرة في سورية في مقدمة الأجناس الأدبية، عبر كتابات الواقعيين الكبار الذين أشرنا إليهم وهم عبد السلام العجيلي وحسيب كيالي واسكندر لوقا وصميم الشريف وسعيد حورانية وألفة الأدلبي وفاضل السباعي ونصر الدين البحرة، ولايتسع المجال لذكر مجموعاتهم القصصية المميزة، وإنما أردنا أن نضع شغل نصر الدين البحرة القصصي في سياقه التاريخي والثقافي، لأن العقود التالية هي التي دشنت ظهور الاتجاهات الحداثية في القصة القصيرة في سورية، استناداً إلى شغل هؤلاء القصاصين الواقعيين البناة أو المؤسسين، الذين عملوا جاهدين على تأصيل هذا الفن القصصي اللطيف في المناخ الثقافي السائد.

- ٢ -

ظل نصر الدين البحرة أميناً لفكرته عن كتابة القصة طيلة أربعة عقود ونيف هي عمره في الإبداع القصصي الذي كرسه مع صدور مجموعته القصصية الأولى «هل تدمع العيون» (١٩٥٧)، وهي فكرة حريصة على الميل التقليدي لفهم القصة وصنعتها وتنظيم انساقها السردية وتوسل أغراضها ومقاصدها، وإن مازج هذا الميل التقليدي نزوع إلى التجديد، ضمن السعي إلى تأصيل السرد التقليدي العربي نفسه، كما في مجموعته المتميزة «رمي الجمار» (١٩٨٠).

انطلق نصر الدين البحرة من الحكاية في سيرورتها التقليدية في التراث العربي القديم من جهة، وفي التراث العربي الحديث مستفيداً من التقليد الغربي كما مارسه القصاصون الواقعيون الكبار، أمثال تشيخوف وموباسان وأوهنري، على أن القصة مبنية على الحكاية المنتزعة من الحياة، مهما كان الشكل الذي تصاغ به، وقد أعلن في مقدمته لمجموعته القصصية الأولى أنه لا يستطيع أن يتحدث عن شكل معين للقصة، ولا يمكنه أن يقترح أو أن يطري طريقة محدودة لكتابة القصة، لأنه يعتقد أن القصة كالحياة في حركة وتطور دائمين، متسائلاً بما يشبه الجزم أن القصة قطعة من الحياة، دون أن يعني ذلك أي تهاون في الشكل الفني للقصة على حساب مضمونها (ص٥).

واستلزم هذا الفهم التقليدي للقصة طوابع فنية لازمت كتابته للقصة حتى مجموعته الخامسة والأخيرة «محاكمة أجير الفران» (١٩٩٧)، ولعلنا نوجز هذه الخصائص فيما يلي:

١ – الإيمان بأن القصة تستند إلى القص، أي قيامها على السرد وما يستتبعه من قص وقائع أو أحداث، أو ما نسميه «التحفيز» بلغة النقد القصصي، أي أن القصة ينبغي لها أن تنهض من داخلها على فعل، هو مجموعة حوافز (وحدات قصصية أصغر) تندغم في عملية السرد داخل بنية التحفيز، أي ضبط تنامي الفعلية، وعد البحرة ذلك ضرورة للقصص الحديث، تبدو دونه القصة سبيلاً لتعقيد القراء «كاد يوصد دونهم باب القراءة» (ص٩)، كما أوضح ذلك في مقدمة مجموعته القصصية الرابعة «رقصة الفراشة الأخيرة» (١٩٨٩).

يغلب على تنظيم نسق التنضيد عند البحرة التحفيز الواقعي، وهو أن يخضع التنامي الفعلي، توالي الوحدات القصصية الأصغر، لحساب التدرج الزمني المنطقي، بالإضافة إلى خصائص أخرى غدت علامات للقص التقليدي مثل وضوح البناء، وتناظر العلاقات الداخلية، والعناية بالسببية الخارجية، وتجنب الميوعة العاطفية ما أمكن مما لا يقود العمل الفني إلى المشجاة «الميلودراما»، أو الارتهان لمجرد التعاطف، وقد تخلص البحرة من الانزلاق إلى وهدة الانفعال، محتفظاً لقصته بمدى مقبول من المنطق والتحكم بحركة السرد من خلال الاقتصاد في الحوافز حيناً، ومن خلال تجلية المعنى الإنساني في قلب الحبك القصصي حيناً آخر.

وتوضح قصص البحرة المبكرة حرصه على انبناء السرد برمته داخل التحفيز الواقعي سعياً للاحاطة بالشرط الإنساني لجماعته المضطهدة تحت وطأة وضع اجتماعي أو أخلاقي جائر، ولعل هذا ما يسوغ نبرة التعاطف. ولكنها لا تركن إلى إغراء الاسترسال العاطفي والتباكي على مضاعفات الشقاء، فالإنسان يكابد الشروط القاهرة، ويقارعها، ويفلح في خلاص، أو يتأسى من التجربة، وهذا ما جعل واقعية البحرة متميزة عن واقعية أقرانه من القصاصين العقائديين داخل رابطة الكتاب السوريين أو خارجها.

٢ – الحرص على الواقعية، ذات الميل النقدي من جهة، أو الرومانسي من جهة ثانية، أو ذات الميل الانطباعي من جهة ثالثة.

وكان بلغ في واقعيته مبلغاً تبشيرياً بالاشتراكية في بعض القصص مما يجعلنا نلحظ ميلاً إلى واقعية اشتراكية خالطت نزوعاته النقدية أو الرومانسية أو الانطباعية، وكانت هذه الواقعية بنزوعاتها المختلفة ظاهرة في مجموعاته كلها، وبخاصة في مجموعاته الأولى والرابعة والخامسة، مما سبقت الإشارة إليه.

ولعلنا نذكر بعض هذه الأمشاج التي مازجت واقعيته، ولاسيما الرومانسية أو الانطباعية. وهذا واضح في مدار كتابته القصصية، باستثناء كتابه القصصي الفريد «رمي الجمار»، ونذكر من مجموعته القصصية (ألو لي) قصته «عندما يأتي المساء» بما تتوفر عليه من أمشاج رومانسية من غلبة الذاتي إلى معاناة الكآبة، إلى الشعور العميق بالفردية المريضة، إلى الانعزال والقلق وعدم التكيف والأذى النفسي وتعذيب الذات بالخمرة أو سواها، ومرد ذلك إلى أن حبيبته تركته وتزوجت غيره.

ونذكر من القصص التي تنطوي على أمشاج انطباعية قصة «هذا الثمن غال جداً» من مجموعته الأولى، كالإفراط في الوصف المحايد، والنظرة الخارجية، وتجنب التصريح بوجهة النظر بانفتاح المنظور السردي على مشهدية حكائية تنقل من الحياة دون أن تعنى بتحديد أغراضها، محيلة إلى التباس الفعل الموضوعي ذاته، ليأمل القاص بعد ذلك أن يصير بصر السارد بصيرة لدى المتلقي. إن القصة وصف متأن لعالم الطفولة وما يلتم عليه من فعل سرعان ما يشي بغرضه الكامن.

عرض نصر الدين البحرة في قصته حال الشخصيات: قمر التي لم تتمه بعد السنة السادسة من عمرها، والعم، ورويدة، ثم الطفل، وتغلغل في ثنايا تعبيره الإنساني بحنو يناسب هذه الحال الطفولية:

«قامت قمر من مكانها مسرعة، وتركت الكتاب وصوره على بساطها الصغير:

– عمو، كمل لي القصة.

– وين وصلنا!

– لما فوّتت سلوى الكلب على البيت من البرد والثلج، وراحت تجيب له حليب، مضبوط؟

كنت جالساً على الكرسي أقرأ إحدى الجرائد، قرب قمر على الشرفة، أتدفأ بشمس تشرين المقبولة، ودون أن تستأذني قمر تسلقت الكرسي واطمأنت في حضني، ومدت يدها إلى ذقني، وأخذت تلاطفني، وهي تقول:

– ما بدك تحكي يا بي؟

– بدي..

– أي ما تحكي؟ بزعل هه.

– طيب، شو بتعطيني؟

– بوسة...

كانت قمر تعلم أن هذا الثمن غال جداً، ولعلها متأكدة من أنني أستسلم بسرعة.. دون ثمن:

يكفيني أن تقبل عليّ، وتتسلق

الكرسي، وتنظر في عـيني، وهي تكتم ضحكة. فما أكاد أحكي الحرف من القصة حتى أطلقها، حبيبة، لطيفة، ناعمة مثلها تماماً. ولا تلبث حتى تتصرف إليّ وإلى القصة بكل جوارحها. فتتصدّى لكل حادْثة بالتعليق، وترتسم كل الانفعالات على وجهها» (ص٤ - ٣٧).

ولعله واضح تعمد البحرة استخدام الحوار بالعامية الملطّفة، القريبة من الفصحى، حرصاً على مقاربة واقعية انطباعية، غير مثقلة بالتحليلات الفكرية والنفسية. فثمة ملامسة رقيقة لعفوية الطفولة ونمو الانفعالات والمشاعر التي ما تلبث أن تندغم في غرض القصة الإنساني.

ولا يختلف ذلك عن قصته «انسجام كامل» من مجموعته الرابعة «رقصة الفراشة الأخيرة» التي تصف بحيادية مقنعة جو الازدحام في أحد الباصات الذي يقوم برحلة مسائية بين الريف والمدينة، أما الغرض فهو مفتوح على احتمالات الرؤية خلل وفرة الأمشاج الانطباعية، وكأن الانسجام هو مدى البؤس الإنساني الذي يفرض على هؤلاء الركاب أن ينحشروا في باص عتيق يفتقر لأبسط شروط الاستعمال. حوى الباص حيوانات بالإضافة إلى ركابه من البشر. (لاحظ المجاورة بين الحيوان والإنسان) مما يضاعف من الانضغاط الروحي والنفسي، غير أن السارد المضمر لا يقول غرضه مباشرة، بل يستغرق في الوصف المحايد لأول وهلة:

«وعادت السيارة تدرج على الطريق، وهدأ الضجيج بعض الشيء، إلا أنه انبعث مرة أخرى، فكان أقوى وأكثر حدة، وكان مصحوباً بقوقاة دجاجة.. لم يبق سوى هذه! دجاج أيضاً! وعلا صوت طفل صغير من أمام:

- باضت.. باضت..» (ص١٢١).

ويستمر الوصف المحايد حتى النهاية جاعلاً من التحفيز الواقعي مراحاً لانطباعية نفاذة، كما في نهاية هذه القصة:

«في هذه الأثناء رن في جو السيارة مواء قطة صغيرة، رفعها صاحبها الفتي بكلتا يديه، وراح يرقصها على قوقاة الدجاجة.. وبدا أن كلب الصيد قد صحا من نومه فطاب له أن يشارك في هذه الجوقة، لم يكن نباحه مزعجاً على أي حال، خلا أنه أضفى على الجو مسحة غريبة من الانسجام» (١٢١).

مثلما نلاحظ أن البحرة قد اعترف بحنينه إلى واقعية الخمسينيات، وما رافقها من الولع بالتبشير العقائدي الذي كان البحرة مقتصداً فيه، بالنظر إلى أقرانه من أعضاء «رابطة الأدب الحديث» أو «رابطة الكتّاب الشباب»، كما في قوله في مقدمة المجموعة الرابعة: «على أني

أردت أن أتوقف مليّاً لأتذكر واقعية الخمسينات بكل ما تحفل به من عودة إلى الناس البسطاء وعوالمهم الفنية، القومية... التي يظل المستقبل المشرق الآتي جزءاً لا يتجزأ منها» (ص٩).

٣ - نلمس الفهم التقليدي لفكرة القصة لدى نصر الدين البحرة أيضاً في توكيده على العناصر التالية: الصدق في نقل التجربة الإنسانية، الإخلاص والأمانة للتجربة الواقعية في الحياة، البساطة في السياق والتعابير المحليّة بما هي الشعبية أيضاً، تسبيط الحوار إلى مقاربته الواقعية لما يجري في الحياة. ومن الواضح أن هذه العناصر تصف ممارسة البحرة لفكرة القصة إلى حدٍّ كبير وتنطوي على غلبة التقليد السردي في بناء القصة في تعبيرها عن معاناة جماعته المغمورة التي تواجه الظلم الاجتماعي وشظف العيش، وهم غالباً من المعلمين أو الحرفيين أو المعذبين تحت وطأة الفقر والبؤس دون تحديد لوضعيتهم الاجتماعية والطبقية، على سبيل التعميم حيناً، أو مبالغة التبشير العقائدي حيناً آخر، وهذا واضح في القصة التي تحمل عنوان المجموعة الأولى، فقد سيطر اليأس على المعلم الفقير الذي يعيش مع والدته وأخوته الصغار دون أمل بالزواج وبناء أسرة لأن حبيبته تركته إلى زواج آخر. فيمضي المعلم وقته بين المدرسة والمقهى. يقلب هذا المعلم فكرة الانتحار، وسط حاجة أمه وأخوته إليه، مما يضطره إلى العدول عن فكرته، بينما يؤدي البؤس الاجتماعي بنسرين في القصة التي حملت اسم المجموعة الرابعة إلى الموت. إن نسرين الطالبة الجامعية ابنه الحادية والعشرين وابنة معلم ابتدائي أيضاً، تتعرض لحادث سيارة مع ثري عربي في طريق عودتهما من الزبداني إلى دمشق، ولا يفلح تهديد شقيقها أو نصح أبيها في السيطرة على سلوكها وتطلعها إلى الخروج من ضغوط الواقع عليها.

توسل نصر الدين البحرة إلى فهمه التقليدي للقصة بالأمانة للتجربة الواقعية في الحياة على وجه الخصوص، دعماً للعناصر الأخرى مثل الصدق في نقل التجربة الإنسانية، ومراعاة المحلية في تصوير البيئة والشخصيات، ثم لم يغفل عن عرض متنه السردي ضمن تشويق باد في صوت الراوي المتكلم غير المحايد:

«بلى.. ها هي ذي القناة تسقط.. ساقطة؟ إنها ليست كذلك؟ كانت تسقط، تترجرج فوق صفحة الزئبق، غير أن صقيع الماء لا يضربها. كان الدفء يسري في أوصالها، فتبدو وجنتاها مشتعلتين، كأنها قاعدة أمام موقد متوهج، ولم تتأفف من اللّزوجة، فكانت تتقلب بين يديها كفراشة تستحم في ندى الصباح، لم ينتبه والدها،

إلى أن في الأمر شيئاً غير عادي، حين وجهت إليه يومها ذلك السؤال الصاعق:

- أبي... لماذا أدرس» (ص٥٣).

كان السؤال عن الدراسة مفتاحاً لكشف التناقض في نزوع الفتاة إلى الحياة الهانئة دون مشقة، فهي تحاول «تغيير هذا الواقع الفظيع» بأي ثمن وبأية وسيلة، وما سعى إليه نصر الدين البحرة هو تبيان المفارقة الأخلاقية والاجتماعية الضاغطة التي تجعل الناس يسقطون، ولذلك كانت المفارقة اللفظية الأولى: «تسقط» - «ساقطة»، تمهيداً للمفارقة المعنوية: قلة جدوى الدراسة ونيل الشهادة إزاء عيشة غير مرضية، كما في قول الفتاة لأبيها مرة:

- «إنني أستغرب كيف أنت قانع بهذه العيشة». (ص٥٤).

ويلاحظ أن البحرة يضع أسئلته دون إشارة استفهام على أن لا جواب لها إلا في فعل الشخصيات نفسها إيحاءً شفيفاً.

ويتكرر هذا التعاطف مع الصبي في القصة التي حملت عنوان مجموعته الخامسة، فهذا الصبي الذي غدا مُحامياً ناجحاً مرَّ بظروف قاسية جعلت أبوه يدفعه إلى العمل أجير فران، ثم دعاه العوز، وألحت عليه الحاجة أن يأخذ أرغفة من الفرن عرضه للصفع والإهانة والإذلال والمحاكمة، غير أن القاضي أنصفه ليس بالقانون وحده، بل بالأخلاق والوجدان، لأن العدالة قرينة الرحمة والتعاطف الإنساني الرحيم والنبيل، وهي قيم شائعة في قصص البحرة على مدار تجربته الطويلة.

لقد بادر الراوي المتكلم إلى ضبط متنه السردي، بما يخدم موضوعة هذا التعاطف الإنساني الرحيم في مطلع قصته، ليوفر هذه الاستطاعة الفنية على تجسيدها بتعدد مسوغاتها في التاريخ وفي النفس البشرية في آن معاً، وساعد على ذلك أن الراوي المتكلم هو نفسه أجير الفران، وهو نفسه المحامي اليوم الذي يتأمل في معاني العدالة واقترانها بالحاجة الإنسانية:

«ولست أدري، إن كان شعوري بفداحة الظلم وقسوته وعشقي للعدالة وبحثي عنها ولو بمصباح كمصباح ديوجين.. الذي كان يضيئه حتى.. في نهار، هما اللذان وجّهاني إلى دراسة الحقوق. غير أنني واثق تماماً أن ذاك الحادث الذي رسخ في ذاكرتي أقوى من الوشم، وأعمق من أثر جرح بليغ طويل.. انسحب على حياتي كلّها».(ص١٦).

ويظهر تقصي هذا الراوي المتكلم لما يسعف حالته الباعثة على الشفقة في انطلاقته من مثال فريد في بابه: «جان فالجان» وأولئك البؤساء الذين لا حصر لهم في الأزمنة والأمكنة كلها، وقد برع

فيكتور هوغو في وصفه الرومانسي المتعاطف معهم، على أن نصر الدين البحرة قد التقط جوهر ذلك في مقاربته لنموذجه الإنساني:

«وسمعت يومها للمرة الأولى باسم فيكتور هوغو.. و.. جان فالجان.. فعرفت حينذاك، كم هذه الدنيا صغيرة، وإن كبرت، وكم هم الناس متشابهون، وإن اختلفوا، وتأكدت يومها أن ما حدث قبل مئة سنة أو ألفي سنة.. يمكن أن يحدث الآن، وربما.. بعد ألفي سنة» (ص١٦).

وهذا هو معنى محاكمة أجير الفران، وفيه تكمن المفارقة الباقية: فعل العوز وفعل الرحمة في حياة البائسين تحت وطأة العيش القاسي.

٤ - ثمة عناية واضحة لنصر الدين البحرة بالموضوع وبما ينبثق عنه من قيم، إذ يندر أن نجد قصة تخلو من موضوع إنساني أو اجتماعي على وجه العموم، أو موضوع وطني أو قومي على وجه الخصوص، بل إن البحرة مازج بين القضية الاجتماعية والقضية الوطنية في بعض قصصه، كما هو الحال في قصة «الشرف» من مجموعته الرابعة على نحو مباشر، أو في قصص «أنشودة المروض الهرم» من مجموعته الثانية على نحو غير مباشر دعوة للشجاعة، أو قصة «الإشارة الأولى والجمرة الأولى» من مجموعته الثالثة دعوة للوحدة الوطنية وانتزاع العصبيات الأسرية والفئوية.

قام الشاب محيي الدين، أثناء الاستعمار الفرنسي لسورية، وهو متطوع في الجيش الفرنسي، بمواجهة عساكر العدو الغازي المحتل من السنغال بينما هم يهمون باختطاف فتاة، فقتل جنديين، وفقد ذراعه، ثم هرب إلى فلسطين وعمل في أحد مقاهي حيفا، وعندما عاد إلى دمشق بعد رحيل المحتلين عنها استقبله الناس بطلاً ولم ينسوا تضحيته، وقد استعاد شريط الماضي أثناء تدخينه النرجيلة لتمجيد فعل البطولة في مواجهة المستعمر الغازي المحتل على نحو مباشر:

«لو أنه بقي في دمشق.. لأعدمته السلطات الفرنسية.. ولولا أنهم غادروا البلاد منذ أيام لما استطاع أن يعود.. ومع أن عشر سنوات طويلة مضت.. وهو بعيد في فلسطين، فإن أحداً لم ينسه.. ما زالوا يذكرونه.

لقد فوجئ عندما دخل الحارة. كانت مكتظة بالأعلام والزينات والأضواء كأنها تستقبل حاجاً عائداً.. وحين عرف الأمر.. لم يعد يعرف ماذا يفعل.. فصار يبكي ويضحك» (ص١٢٧).

بينما يأخذ التمازج بين الموضوع الاجتماعي والموضوع الوطني صيغة

التعاطف والاستئناس بقيم نشوة الماضي. كما في قصتي «أنشودة المروض الهرم» و«ظلال موحشة» من مجموعته الثانية. يصطاد العجوز في القصة الأولى الذئب الذي يهدد القطيع، وعندما تلتئم جروحه يطلقه ليتوارى خلف الجرود الشرقية، ويبدو مطلب الشجاعة غاية بحد ذاته:

«وعلى كلّ حال، فإن أهل القرية جميعاً قصدوا منزل الشيخ حمد، ليتفرجوا على الذئب.. وقد رُبط إلى جذع شجرة ضخمة في الحوش، مكبلاً بالحديد.

- لماذا يحتفظ الشيخ بهذه الآفة؟ لماذا لايطلق عليه النار ويريحنا منه؟ والأعجب أنه يطعمه ويكرمه، وكأنه كلب أمين!

.. هكذا كان الناس يتساءلون وهم يغادرون الحوش.

قال أحدهم:

- الشيخ يريد أن يستعيد ذكريات شبابه..

فرد آخر:

- ولكن.. لماذا لم يخطر له ذلك سوى الآن.. عندما عجز الرجال جميعاً؟» (ص٩-١٠).

ويذهب الراوي وصديقه إلى حمام السوق في القصة الثانية، ويتذكر تقاليد هذا الحمام وذكرياته فيه، ويصف مجرياته، وما يبعثه من ظلال موحشة، ويغادره وكأنه لن يعود إليه. ومن الواضح أن البحرة شحن سرده بطاقة إيحائية ترميزية غامرة:

«سمعت أصداء خطواتنا ونحن نغادر الحمام كأنها تنبعث من كهف عميق، وتركت مصابيح الطريق المغبرة أمامنا ظلالاً موحشة، وبدت بيوت الأبواب القديمة الموصدة ساكنة كأنها لم تفتح منذ سنوات بعيدة، في حين استسلمت طارقاتها لهدوء ثقيل» (ص٢٢).

وثمة تباين في معالجة الموضوع وصولاً إلى القيم المتوخاة بين قصة وأخرى، ونلمس هذا التباين في المحتوى من جهة، وفي تغليب الانطباع على الغرض القصصي برمته من جهة أخرى. ونذكر مثالاً للاتجاه الأول في قصة «أبو دياب يكره الحرب» من مجموعته القصصية الأولى وهي معنية بوصف أجواء مطعم شعبي حيث يتحدث صاحب المطعم أبو دياب بمرارة عن أيام السفر برلك وويلات الحروب على وجه العموم، بينما يعرض عليه أحد الشباب أن يوقع على عريضة تدين القنبلة الذرية والهيدروجينية. ولا شك أن كراهية الحرب لا تعني محبة السلام أو انتفاء الحروب، لأن المسألة أعقد من ذلك بكثير. ونذكر مثالاً للاتجاه الثاني قصة «انسجام كامل»

من مجموعته الرابعة، وهي مجرد وصف لجو الازدحام في أحد الباصات في رحلة مسائية له بين الريف والمدينة، وقصة «هذا الثمن غالٍ جداً» من مجموعته الأولى، وهي وصف حيادي لعالم الطفولة من وجهة نظر العم، الذي يراقب أبناء أخيه الثلاثة، الصغيرة الحلوة التي تحاول إصلاح لعبتها، والأخرى التي تساعدها على إصلاحها، والطفل ذا الحادية عشرة عاماً. ينقل الكاتب العم حوارهم الصادق دون تدخل:

«قالت له رويدة:

– عندك ورقة لزيق؟

– ليش؟

– بدنا نلحم راس اللعبة.

– شبها؟

– امبارح لما ضربتها على الأرض انشق راسها.

– أي.. شو دخلني؟ مالي فاضي، بدي غيّر ورنيش البناية..

وتدخلت قمر. تمسحت بأخيها، ورفعت إليه عينين مستعطفتين حنونتين، وهي تقول:

– من شان الله. شقفة لزيقة..

– بس هالمرة هه.. بس هالمرة..

وغادر سعيد الغرفة متأنياً، ثم ركض، واتجه نحو الغرفة العالية المطلة على شارع آخر يحيط بالبيت، وعاد وفي يده شريط قماشي أسود مصمغ بلون شعر اللعبة» (ص٤٢-٤٣).

٥ – تبدى تجديد البحرة القصصي في إطار الميل التقليدي الواقعي إياه في مجموعاته الثانية والثالثة والخامسة على وجه الخصوص، غير أن تجديده اللافت للنظر في إطار جهده للتأصيل القصصي كان في مجموعته الثالثة «رمي الجمار» (١٩٨٠) وهي تجربة فريدة في استعادة الموروث السردي العربي، وبناء قصة شديدة الضبط السردي، وشديدة الإيحاء الدال على قيم إنسانية واجتماعية ووطنية باقية. بنى نصر الدين البحرة مجموعته بمزيد من الإتقان، وبمزيد من الإيحاء، مما يشكل كتاباً قصصياً متساوقاً تعبيراً عن منظومة قيمية تجعل من هذه المجموعة مغامرة نادرة في التحديث القصصي العربي الحديث. تبدأ المجموعة بكلمة تدرج هذا الكتاب القصصي في التخييل حفاظاً في الوقت نفسه على مدى المحاكاة التي تساوقت معاً: التخييل، التاريخ، السرد الأدبي والتاريخي مندغماً بالسرد القصصي: فذكر البحرة أنه عثر على هذه الأوراق في مفكرة شاب منتحر:

«قيل إنه كان مصاباً بانفصام الشخصية، وقد دخل ذات مساء إلى دورة المياه فأحكم غلق الباب، وأحرق نفسه، على طريقة الرهبان البوذيين» (ص٥).

ثم استهل مجرى السرد بإعادة معنى رمي الجمار في التراث العربي، على أنه حاجة ذاتية لدى الإنسان، وبإعادة المعنى المسيحي حول ما تقوله الروح للكنائس، وأن يحتفي الإنسان بما تقوله الروح دائماً، وهما إعادتان للمغازي الحية التي ميزت وقائع تاريخية قديمة تستضاء بالراهن وضغوطه الأخلاقية والإنسانية والاجتماعية، وقد أفلح البحرة في استنطاق الواقعة التاريخية تخييلاً شديد الدلالة عن ضغوط التاريخ والوعي به، ونورد مثالاً لذلك «الإشارة الأولى»، وهي عن امرئ القيس وطلبه الدائم للثأر إذ اعتدي عليه بقتل حجر. إن الجمرة الأولى، ففيها الصوت، وهو ينبئ عن ناقة البسوس المعروفة، وفيها الصدى، وهو التخييل المقارب للتاريخ، والمحاكي للواقع، حين يقتلون البقرة وقبول الفداء رمزاً، ثم ما يلبث من تعرضوا للعدوان أن يمضوا إلى القتل إلغاء للترميز ودخولاً في واقع قاس وفاسد:

«جثا الغلام على ركبتيه أمام أبي ياسين. وقام هذا فاستل مدية من زناره، ثم أهوى بها على عنق الغلام، فإذا الدماء تتبجس حارة غزيرة من عنقه» (ص٢١).

على أن القتل يؤدي إلى القتل، فيندفع والد الفتى المذبوح إلى القتل.

«ولم يدر أحد كيف امتدت يد خالد النعسان إلى زناره، آية سرعة! الطلقات جميعها استقرت في جسد أبي ياسين، فسقط غير بعيد عن الغلام» (ص٢٢).

لم تنته القصة، الجمرة الأولى، عند هذا الحد: فمن الضروري (الحاجة الذاتية) أن يطرد الإنسان الشر من داخله وأن يستمع لنداء الروح، ويمنع براكين الغضب والعنف وارتكاب الفظائع، وهذا هو المعنى الثمين والجوهري يشي به غرض القصة التي قامت على تناوب الواقع والتاريخ، التخييل مندغماً بالسرد الأدبي والتاريخي:

«وفجأة دوى في الفضاء انفجار رهيب تلفت أهل القرية حولهم يبحثون عن مصدر الصوت، فلم يعثروا على شيء، ولكن أحدهم قال:

– لا بد أن أحد البراكين الخامدة قد... ثار فجأة.

فقال آخر:

– لكنه ليس خامداً بل لعله لم يخمد أبداً» (ص٢٢).

ثم ما يلبث السرد القصصي أن يندغم في مبنى استعاري شامل عن طريق المفارقة اللفظية التي تصير إلى تلاق في الدلالات شديد الثراء، كما في القصة الثانية من «رمي الجمار»، حيث التوق الممتنع إلى الحرية في لعبة السياسة

والأمن، يحضر الصوت في مطلع السرد لينبيء عن واقعة الحلاج وسجانه، إذ «جاء السجان إلى الحلاج في وقت العتمة، فقيده ووضع في عنقه سلسلة، وأدخله بيتاً ضيقاً. وعندئذ سأل الحلاج: لماذا فعلت بي هذا؟ فقال: كذا أمرت. وعاد الحلاج يسأل: الآن أمنت بي. أجاب السجان: نعم. وحين تحرك الحلاج بعد ذلك تناثر الحديد منه كالعجين. وأشار بيده إلى الحائط، فانفتح فيه باب، فرأى فيه السجان فضاءً واسعاً». (ص٢٥).

تنطلق القصة «صوتاً» من خبر **معروف في سيرة الحلاج، ايغالاً في** الحسبان بمعنى الكرامة الصوفي، متناقضاً مع فعل دنيوي هو السجن، لتثار قضية الحرية مع قيودها على الرغم من الأثر الأوليائي الذي يظهر على السجان، وتبدو المفارقة اللفظية جلية في ذلك التباعد - التقارب بين الحلاج وسجانه عندما يعيده السجان فيردد الحلاج نبرة الإيمان به، وعندما يذعن السجان مجيباً بنعم، يتناثر الحديد، وينفتح باب السجن إلى حرية مطلقة أو متوهمة، لا فرق. غير أن المفارقة اللفظية لا تكتمل إلا بتلاقي دلالتها مع دلالة الصدى، فثمة رواد في مقهى في أمسية، بينما فتيان يلصقان إعلانات على الجدران، ثم تداهمهما الشرطة والأمن، ليهرب أحدهما ويقبض على الآخر،

ويلاحظ المراقب أن الضابط أخرج من جيبه أوراقاً ورماها في السيارة، وكان الأمر يتعلق بتهمة، ولا يوجد متهم، مما يعيدنا إلى الإشارة في مطلع القصة المأخوذة عن «الرسالة القشيرية» من واقعة أخرى لمتصوفين أخر، في ذلك الحوار المؤرق عن الحرية والعبودية. إن الشبلي والجنيد يستعيدان قول الحسين بن منصور الحلاج: «إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حراً من تعب العبودية، فيترسم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة» (ص٢٣).

ثم يبلغ لقاء الدلالات ذروته، **إحالة** إلى معادل موضوعي هو حصيلة المفارقات اللفظية، في هذا القول التهكمي، إشارة لاستحقاقات قيم المجتمع المدني.

- «متى يعرف هؤلاء الناس كيف يشربون القهوة» (ص٣١).

ويتعمق المبنى الاستعاري إياه في القصة الثالثة من المجموعة نفسها «رمي الجمار» تنويعاً على عزف آخر، هو دلالات محنة الشيخوخة وعقوق الأبناء وجريمة الحياة ذاتها. ورد في «الإشارة» عن فضاء الموضوع خبر عن أسد وتميم أنهما لجأتا إلى الوأد، فراراً من العار أو خشية الإملاق، وقد افتخر بذلك الفرزدق، فيما بعد، لأن جده حمى جماعة من الوأد، فقال:

وجدي الذي منع الواندات

وأحيا الوئيد، فلم يوأد (ص٢٢)

وتكون أول مفارقة مع «الصوت» الذي يستند إلى خبر آخر عن الأسكيمو «العاجزين منهم، حين يدركون أنهم عالة على ذويهم يحملون أمتعتهم من الكوخ، ويرحلون إلى العراء.. ليموتوا» (ص٣٥).

أما المفارقة الثانية فهي السرد الراهن في «الصدى» عن العجوز وزوجة ابنه التي تضربه بالنعال استثقالاً لوجوده، وعن العجوز وابنتها التي تضربها حتى تحول رأسها بين يدي ابنتها إلى مطرقة ثقيلة تضرب الجدار في الليل، وتمنع عنها الطعام، بينما يغطي الفضاء نشيج مرير وشكوى فاجعة من العاجزين وإذلالهم في الليل الأسود الثقيل الطويل: الجد والجدة.

ويتسع مدى المفارقة اللفظية إلى معنى قهر المظلومين، ولا سيما العاجزين منهم، الذين يصفهم «سفر الجامعة» بالأموات «العائشين بعد» في تحفيز يسعف على بناء الدلالة، وقد حمل عنواناً ذا معنى دال «قنديل في القبو».

ثم تنفتح القصة في التحفيز التالي على ذروة هذا المعنى المأساوي حين تطلب الأم من ابنتها خرقة تمسح بها هذا الدم النازف من الرأس، وتعدها ألا تتكلم عما يحدث معها. غير أن المعنى المأساوي يصير فجائعياً حين يتنكر الأحفاد للأجداد، وحين تذكر الحفيدة رعبها من جدتها الغولة، ولا غرابة في ذلك، وهذا هو الفجائعي، ما دامت الحفيدة بنت أمها المتوحشة!.

يرجع السارد الدلالات ويغنيها في تحفيز جمالي آخر فيما سماه «رؤوس أقلام»، وهو قول طاغور عن اتحاد الإنسان والحيوان الأعجم، بينما يفتقد الإنسان إلى الرحمة مع أقرب الناس إليه. وكما هي الحال، في خواتيم المآسي يشير هذا التحفيز الطاغوري إلى أن الأم قتلت أمها - الجدة، لأن الصغيرة - الحفيدة «التي كانت ترى وتسمع كل شيء... هي التي باحت بالسر» (ص٤٢). لعل هذه القصة نموذج لتلاقي الدلالات الناجم عن تعدد المفارقات اللفظية والمعنوية، في تحفيز واقعي يخرج من نسقه إلى آفاق أرحب لرؤية التجربة الإنسانية المرّة عن طريق إدخال بعض التحفيزات الجمالية.

ولا شك أن غالبية قصص «رمي الجمار» تنتمي إلى هذه الأسلوبية الحداثية المستندة إلى أمرين هما السرد التراثي، الأدبي والتاريخي والصوفي على وجه الخصوص، والمخيلة الخصيبة عملاً بواقع محتدم التحولات.

٦ - حفظ نصر الدين البحرة على الدوام للقيمة الفنية لقصصه مكانها اللائق، فعني بالشكل عنايته بالمحتوى، ولم يستسلم لشهوة التبشير العقائدي، أو يولع

بإغراءات التعاطف المبالغ فيه مع جماعته المغمورة على سبيل المشجاة (الميلودراما)، أو انزياحات فيض الوجدان كما في الرومانسية، مؤمناً بأهمية صوغ قصصي مكثف بذاته، وهذا واضح على وجه الخصوص في قصص مجموعته الثانية والثالثة والخامسة. وتتجلى هذه التقنية في استيعاب التحفيز الواقعي لأبعاد رمزية ودلالية واستعارية لا تخفى. ونجد مثالاً لذلك في قصتي «ظلال موحشة» و«العنقاء» من مجموعته الثانية. في قصته «ظلال موحشة»، يذهب وصديقه إلى حمام السوق ويتذكر تقليده ويصف مجرياته ويفعم لوهلة بذكرياته، على أن ذلك كله باعث لظلال موحشة على نفسه وروحه، فيغادره وكأنه لن يعود إليه. هل هو موقف من الماضي؟ اعتقد أن سريان الدلالة القائمة على علاقة استعارية بين التحفيز والقصد جلي وواضح.

وقد آثرت في هذه المقالة، أن أتوقف عند قصص بعينها، لمزيد من التدقيق والتحليل. تتبدى العلاقة الاستعارية في دلالات وصف المكان كما ينطبع على وجدانه على وجه الخصوص:

«فجأة.. انتابني شعور عميق بالضيق، كما لو أن بخار الماء الضبابي غزا رئتي، وتغلغل في جميع الخلايا.

كان ينبعث من أقصى الحمّام، من مقصورة مجهولة غناء أشبه بعواء ذئب كئيب. سمعته وكأنه موقع على قرقعات الكاسة على جوانب الجرن، ودوّت هناك صفقات مجلجلة تبعها صوت قوي:

- تعا..

ففتح الباب الخشبي بحركة مباغتة، ولاح ياسين راكضاً باتجاه الصوت، خُيّل إليّ أن صاحب الصوت هو الذي أعطى هذه الإشارة، فحين ظهر الرجل وقد لفّ نفسه بعدة مناشف تأكدت أنه إنسان آخر» (ص٢٠-٢١).

ثم تأتي الخاتمة لتعلن ختام هذه العلاقة الاستعارية قصداً خفياً متشرباً في المتن السردي، وقد سارع الراوي ورفيقه إلى مغادرة المكان كلياً:

«ودون أن يكلم أحدنا الآخر بدأنا نسرع لنبتعد عن المكان» (ص٢٢).

وفي قصته «العنقاء» من المجموعة نفسها، صادف الفتى امرأة محتاجة في الشارع محاصرة بنهم الرجل إليها. وهو الطالب الريفي الذي يقدم امتحاناته الجامعية، فأوصلها ممتنة إلى البيت، وأنقذها من ثلاثة رجال يطاردونها ووعدته باللقيا بعد أسبوع، ولكنها لم تأت، بينما هو ينتظر مجيئها مثل شيء في ذلك المكان، لعله التوق الأبدي إلى المرأة المحبوبة التي تلمع شهاباً في ظلام العالم، ثم تغيب في سجفه، بينما هي تأتلق في وجدانه،

لا يكتمل الزمن إلا بها.

ولعل الموقف من الزمن في قصة «العنقاء» نظير موقفه من المكان في قصته «ظلال موحشة»، فقد صار انتظار الفتاة عديم الجدوى، ولكنه باعث على تشبث عنيد بالمشاعر الكامنة التي أججتها المرأة، ثم ولت في الغياب. إن العلاقة الاستعارية تتجلى في مراودة الراوي لفعل الانتظار وممارسته على الرغم من يقينه أنها توارت في غياهب زمنها:

«... شيء ما في داخلي، كان يؤكد لي أنها لم تأت.. وكمدمن عريق، وبكل الحنين الذي يفجره الظمأ في العروق.. رجعت انتظر.

ولم أعد التفت إلى الزمن، تحولت إلى شيء، بعد أن تضاءلت المسافة بيني وبين الأعمدة المتناثرة على جانبي الطريق، وحجارة الأرصفة، وجدران البيوت» (ص٣٢).

ويمعن نصر الدين البحرة في قصص مجموعته الأخيرة في هذا التخييل بطاقة دلالية رمزية أو استعارية، ضمن أنساق التحفيز الواقعي إياه، كما في قصة «رؤيا» على سبيل المثال. خلال زيارته الثانية لموسكو، يستوقفه «وجهها البيضوي النبيل» وهي تقف خلف طاولة مستديرة بالفندق بائعة للتذكارات والطوابع، ويستعيد ذكرياته وأيام مرحه في الزيارة الأولى، غير أنه متأكد من أن هذه المرأة تقف وراء الطاولة هي نفسها تلك الفتاة التي تحرش بها في زيارته الأولى بحجة مكشوفة لاتخفى على امرأة جميلة مثلها، وهي أن تدله على صورة لينين المصفوفة من الزهور في الحديقة، وقد أسرته بلطفها وحيائها إلى حدّ الإرباك مما منعه من معاودة الحديث معها، وكل ما فعله هو أنه اشترى منها بعض الطوابع، ونسيها على طاولتها: بينما أسئلة الحياة والتعلق مفتوحة على جروحها الغائرة والفاغرة.

٧ - أعتنى البحرة ببعض الخصائص الفنية لقصصه مثل السخرية في بعض قصصه ذات الموضوع الاجتماعي، كما في قصته «انسجام كامل» من مجموعته الرابعة، وقصتيه «الحنش» و«فلفل» من مجموعته الأخيرة تركز «انسجام كامل» على مفارقات وصف الازدحام في أحد الباصات حتى أن إحدى الدجاجات باضت بين الركاب، ويتجه هذا الوصف إلى ما يسمى الفكاهة القاتمة أو السوداء.

يجلس الرجل وحيداً في بيته الدمشقي العتيق في قصته «الحنش»، يستمع للمذياع، وهو يبث حواراً مع حاو يخرج الأفاعي من أوكارها. ويسقط أثناء ذلك حنش ضخم من سقف الدار فيهرع

الرجل هارباً، ويتذكر الخوف من الأفاعي والحشرات منذ طفولته في مزرعة أبيه في الغوطة حيث حديث الفلاح أبي محمود عن الحشرات والأفاعي، وتنتهي القصة بإعلانه كراهية البيوت العربية والمذياع وآلات التسجيل، وقد قرر الإقامة في منزل والدته الحديث:

«وأقمت بصورة دائمة في منزل والدتي قرب ساحة الشهبندر.. حيث لا عقرب يمكن أن يتسلل ولا أفعى قد تتخبط من السقف فتجعل القلب عند القدمين، وتترك العقل طائراً حتى بنات نعش» (ص٩٧).

واستعاد الراوي في قصة «فلفل» أيام طفولته حيث كان يتردد على بيتهم رجل ربعة قصير ونشيط يدعى أبو أحمد، وقد لقبته والدة الراوي بفلفل نظراً لمهارته ونشاطه في إصلاح الأعطال المنزلية الطارئة. وعندما تمرّ مدة تنقطع فيها زيارة «فلفل» عاد بعدها ليتحدث عن أقاربه الضيوف ممن أقاموا في بيته وقد عبث أولادهم بنباتات الدار، والتهم أحدهم عناقيد العنب، وسط ضحك الجميع.

أفلح نصر الدين البحرة في كتابة قصة واقعية شديدة الثراء والتنوع الفكري والأسلوبي، وعمادها تعاطفه الحميم الداخي والإنساني مع جماعته المغمورة من الحرفيين والعمال والمعلمين والبوساء

هوامش وإحالات

- أعمال نصر الدين البحرة:

١ - «هل تدمع العيون» - مطبعة الجمهورية - دمشق ١٩٥٧.

٢ - «أنشودة المروّض الهرم» - وزارة الثقافة - دمشق ١٩٧٢.

٣ - «رمي الجمار» - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق ١٩٨٠.

٤ - «رقصة الفراشة الأخيرة» - دار المجد ١٩٨٩.

٥ - «محاكمة أجير الفران» - دار المجد - دمشق ١٩٩٧.

بابلو نيرودا .. شاعر الشعب الأول

نبيل عارف أبو عسلي *

واحد من أعظم شعراء أمريكا اللاتينية والأكثر شعبية ومقروئية بين الشعراء الإسبان الأمريكيين، حيث ترجمت دواوينه إلى معظم لغات العالم وناضل في بلاده سياسيًا وناضل مع الإنسانية شعرًا فقدّم للشعر العالمي الذي يتناول قضايا الإنسان وهمومه الكثير الكثير، لتعكس أعماله الصراع السياسي للفلاحين والعمال والطبقات المسحوقة حيث الفقر والقمع والظلم تيمات متلازمة ومتكررة، كما رصد شعره التطورات الاجتماعية التاريخية في تشيلي وفي أمريكا الجنوبية ككل حتى غدا «بابلو نيرودا» رمزًا للشعر الذي يغذي أعماق الإنسان لمقاومة العسف والاضطهاد والظلم.

(*) نبيل عارف أبو عسلي: أديب من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

فني تاريخ كل فن أو علم محطات بارزة ومفاصل واضحة يمثلها مبدعون أصيلون أضافوا إلى مسيرة ذلك الفن أو العلم إضافات ذات شأن وتركوا بصمات واضحة عليه.

يصدق ذلك على العلوم الطبيعية وعلى العلوم الإنسانية سواء بسواء، وعندما يعتبر أديب ممثلاً لمذهب أدبي معين، فإنه يكون قد تمتع إنتاجه الأدبي بمعظم الصفات التي تميز ذلك المذهب وعلى أوضح صوره وبذلك يكون قد وصل إلى العالمية عبر المحلية وهذا هو حال الشاعر الكبير الراحل التشيلي «بابلو نيرودا» الذي كان واحدًا من الشعراء العالميين القلائل الذين عاشوا أفكارهم وأشعارهم بسلوكهم ووقائع حياتهم وبقوا ملتزمين بالمبادئ الفكرية والفنية التي ميّزتهم، فلم ينطق يومًا بكلمة حب ليست مخلصة ولم يكتب بيتًا واحدًا من الشعر بلا حقيقة.

لقد أتقن «بابلو نيرودا»-واسمه الأصلي نيفتالي ريكاردو رييز باسولتو- لعبة الشاعر والمزاوجة بين المحلية والعالمية فهو حينما يتحدث عن بسطاء الناس كالصيادين مثلاً في قصيدته الشهيرة (أيها البحر) فإنه يتكلم بالدرجة الأولى عن صيّادي وطنه بما يستخدمه من تفاصيل الحياة الواقعية ولكنه في الوقت نفسه وعبر تلك الواقعية يعبر عن كل صياد كادح يعاني من جبروت البحر وأهواله حتى يستطيع أن يكسب عيشه كقوله:

«يا بحر- فهكذا تدعى-

أيها المحيط الرفيق،

لا تضيع ماءك ووقتك سدى.

لا ترتجف هكذا، وساعدنا

فنحن لسنا سوى صيادين من رجال الشط

غضنا البرد والجوع

وأنت عدونا، فلا تلطمنا بشدة،

وافتح لنا صندوقك الأخضر

وألق بين أيدينا جميعًا عطاءك الفضي:

سمكة النهار...

ساعدنا يا بحر...

ساعدنا لندحر ولو يومًا واحداً بؤس الأرض،

ساعدنا لنجني خبزك الذي لا نفاذ له...»(1)

وبالرغم من أن واقعية «نيرودا» تشي بشيء من المباشرة إلا أنها تستند إلى

(1) جان مارسيناك -نيرودا عاشق الأرض والحرية ترجمة: أحمد سويد: دراسة ومنتخبات شعرية- دار ابن خلدون- الطبعة الأولى آذار ١٩٧٩-ص ١٣٨-١٣٩.

مبادئ فكرية عميقة هي مبادئ الاشتراكية العلمية كما إن تلك الواقعية جاءت بعد المرور بمراحل من التجارب الشعرية عبر الرومانسية والسريالية التي نتلمّسها في بدايات شعره مثل:

«أنا لا أكتب لتحتويني الكتب

لكنني أكتب للبسطاء..

الذين يطلبون ماء وقمراً

ومدارس وخبزاً وقيثاراً وأدوات.

أنا أكتب للشعب على الرغم من أنه لا يستطيع

أن يقرأ شعري بعيونه الهلكى.

ولكن لابد أن تأتي اللحظة التي يبلغ فيها أسماعه.

عندئذ سيرفع الفلاح الساذج عينيه

وسيبتسم عامل المنجم وهو يكسرّ الأحجار

وسيغسل عامل الجرف جبينه

وسيرنو «الميكانيكي» النظيف المستحم حديثاً

والمضمخ بعطر الصابون

سيرنو إلى قصائدي.. وربما قالوا جميعاً:

لقد كان رفيقاً لنا.

هذا يكفيني. إنه التاج الذي أشتهي.

أريد أن يتحد شعري بالأرض

حين يخرج من المصانع والمناجم. أن يتحد بالهواء

وبانتصار الإنسان المهان»[٢].

وأول ما يلفت النظر في سيرة حياة «بابلو نيرودا» الذي ولد في بلدة بارال الصغيرة في تشيلي في ١٢ تموز عام ١٩٠٤، والذي وصف طفولته في «تيموكو» في مقالة بعنوان (الطفولة والشعر) طبعت كمقدمة لديوانه (مجموعة قصائد)، هو مشاركته الفعالة في الحياة السياسية في بلاده وتعرضه للسجن والنفي بحيث لم يكن الالتزام عنده موقفاً نظرياً فحسب بل هو مشاركة عملية في تطور بلده حتى أنه يمكن القول إن «بابلو نيرودا» دفع حياته ثمناً لمواقفه.

وقد تبنى «بابلو نيرودا» هذا الاسم تخليداً لذكرى الشاعر التشيكي جان نيرودا (١٨٣٤-١٨٩١) وبذلك تجنبّا للصراع والمشكلات مع أسرته التي لم تبارك سعيه إلى احتراف الأدب وبخاصة والده الذي كرس نيرودا ذكراه برمز هو قاطرة بخارية وضعها وسط حديقة داره الأمامية في

(٢) جان مارسيناك- نيرودا عاشق الأرض والحرية ترجمة: أحمد سويد: دراسة ومنتخبات شعرية -دار ابن خلدون-الطبعة الأولى آذار ١٩٧٩- من قصيدة (الفرح العظيم) /ص ١٧٥-١٧٦.

«إيسلانيغرا» والتي تبدو كما لو تريد أن تغادر المحطة أو أنها وصلت للتو، حيث كان والده عاملاً للسكك الحديدية وقتل إثر سقوطه من القطار الذي كان يعمل به و«نيرودا» ما يزال صبيًّا، والذي قال عنه: «أبي مدفون في مقبرة من أكثر المقابر مطرًا في الدنيا»[٣].

ويقول: «وأبي في فجر الأرض القاتم

نحو أي جزر ضائعة كان يتسلل

في قطاراته العاوية؟

لقد أحببت فيما بعد رائحة الفحم المتصاعدة من الدخان

واحببت الزيوت والمحاور ذات الدقة المتجمدة

والقطار الوقور يعبر الشتاء الممتد كالدودة المزهوة»[٤].

وفي عام ١٩٢٠ ذهب «نيرودا» إلى المدرسة العليا بسانتياغو وكان في السادسة عشرة من عمره، وقد كتب قصيدته (أصدقاء على الطريق) في تلك الأيام تقريبًا، وكان قبل ذلك ينظم بعض القصائد من الشعر المليء بالحماسة، ونشر وهو في التاسعة عشرة من عمره ديوانًا بعنوان «عشرون قصيدة في الحب وأغنية في اليأس»:

«إني لأذكرك كما لو كنت في ذلك الخريف النهائي

كنت القبعة الرمادية والوجود الهادئ برمته

كانت نيران غسق المساء تحتدم بعينيك،

وكانت أوراق الأشجار تتساقط في بحار روحك»[٥].

وشغل «بابلو نيرودا» منصب قنصل فخري لبلاده في (رانغون) عاصمة بورما عام ١٩٢٧ وقد تنقل في وظيفته القنصلية بين عدد من دول جنوب شرق آسيا: «سيلان» عامي ١٩٢٨-١٩٢٩ و«سنغافورة» حتى عام ١٩٣٢ قبل أن يعين في بوينس أيرس في الأرجنتين عام ١٩٣٣ حيث التقى هناك الشاعر الإسباني «فيدريكو غارسيا لوركا» الذي كان في زيارة خاصة لها ولينسج «نيرودا» معه علاقة صداقة وثيقة. وقد شهدت تلك الحقبة نشر أحد أشهر

(٣) مجلة الفكر المعاصر- العدد٥٥- أيلول ١٩٦٩- مقال بعنوان (بابلو نيرودا.. واحد من شعراء المقاومة)- تأليف روبرت بلاي- ترجمة: إبراهيم الصيرفي- ص ١٠٠.

(٤) جان مارسيناك- نيرودا عاشق الأرض والحرية ترجمة: أحمد سويد- : دراسة ومنتخبات شعرية- دار ابن خلدون- ط١ آذار ١٩٧٩-ص ٢٦.

(٥) مجلة الفكر المعاصر- العدد ٥٥- أيلول ١٩٦٩- مقال بعنوان (بابلو نيرودا.. واحد من شعراء المقاومة) ترجمة: إبراهيم الصيرفي- ص ١٠١.

أعمال نيرودا «الإقامة على الأرض» الذي يعتبره النقاد علامة فارقة في مسيرة نيرودا الشعرية.

وكان نيرودا قد تزوج ثلاث مرات، الأولى عام ١٩٣٠ حيث تزوج بماريا أنتونيتا هاغنار، هذا الزواج الذي لم يدم أكثر من ست سنوات فانفصلا عام ١٩٣٦، أما الثانية فكانت عام ١٩٤٢ بالرسامة الأرجنتينية ديليا ديل كاريل التي تعرف عليها في أواخر الثلاثينات، إلا انه لم يتم الاعتراف بهذا الزواج في تشيلي كما أنهما انفصلا في العام ١٩٥٥. أما زواجه الثالث فكان من المغنية التشيلية ماتيلدا أوروثيا التي تزوجها في العام ١٩٦٦ والتي كانت مصدر إلهام لمعظم أشعاره التي كتبها في سني عمره الأخيرة، حيث أهدى كتابه (قصائد قبطان) الذي نشر عام ١٩٥٢ إلى حب حياته ماتيلدا أوروثيا:

«نمت معك طوال الليل

بجوار البحر في الجزيرة

كنت وحشية وعذبة، بين الرغبة والحلم

بين النار والماء»(٦).

وفي العام ١٩٢٥ انتقل نيرودا إلى إسبانيا حيث توطدت علاقته أكثر فأكثر مع الشاعر الإسباني «لوركا» الذي قدمه في أمسية شعرية، لكن اندلاع الحرب الأهلية الإسبانية العام ١٩٣٦ عطل عليه العديد من مشروعاته الأدبية ونشاطه السياسي. وقد أرّخ نيرودا لهذه الحرب البشعة وما حملته من مآس أبرزها إعدام صديقه الشاعر «لوركا» في عمله الشعري اللافت «إسبانيا في القلب»:

«لو أستطيع أن أبكي من الرعب في منزل منعزل

لو استطعت أن انتزع عيني وأكلمهما

لفعلته من أجل صوتك البرتقالي الحزين

ومن أجل شعرك الذي يتدفق صارخاً

أريد أن أتوجك أيها الفتى المرح كالفراشة، الممتلئ بالعافية

كبرق أسود طليق إلى الأبد...

هكذا الحياة يا فيدريكو، وهذا ما تستطيع أن تقدمه لك صداقتي،

كرجل قوي الرجولة كئيب.»(٧)

وفي العام نفسه عيّن نيرودا قنصلاً

---

(٦) نقلا عن مقالة بعنوان (منزل بابلو نيرودا: تحفة نادرة في الجزيرة السوداء)-صحيفة (الاتجاه الآخر)- العدد ٣٧- الأربعاء ٢٠٠١/١٠/٢٤- ص ١١.

(٧) جان مارسيناك- نيرودا عاشق الأرض والحرية ترجمة: أحمد سويد -: دراسة ومنتخبات شعرية- دار ابن خلدون- ط١ آذار ١٩٧٩- ص ١٦٤.

للهجرة الإسبانية في باريس على إثر الحرب الأهلية في إسبانيا وتعاطف نيرودا المعلن مع الجمهوريين ووقوفه إلى جبهتهم، حيث ساهم في تأمين وصول /٢٥٠٠/ لاجئ إسباني من أنصار الجمهورية إلى تشيلي. كذلك فقد استضاف الشاعر الفرنسي «لويس أراغون» في دار القنصلية في باريس عندما تعرّض الأخير للاعتداء من قبل عصابة فاشية.

وقد تعرّض «نيرودا» نفسه لأكثر من اعتداء من قبل عصابات نازية في المكسيك التي عيّن قنصلاً فيها عام ١٩٣٩ ورحل منها مضطرًا عام ١٩٤٣ لإسهامه في حملة تضامن مع «لويس كارلوس». وهناك بدأ نيرودا العمل على إعادة كتابة قصيدته المطوّلة «أنشودة تشيلي الشاملة»، والتي حوّلها إلى ملحمة شعرية عن القارة الأمريكية بطبيعتها وشعوبها وحضاراتها وقدرها التاريخي والتحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها. وفي عام ١٩٤٤ خاض المعركة الانتخابية إلى جانب القائد اليساري «ايناس لافرتي» وانتخب في العام ١٩٤٥ عضوًا في مجلس الشيوخ التشيلي. حيث صدر عام ١٩٤٨ أمر باعتقاله نتيجة هجومه على الرئيس «غونزاليس فيديلا» كتابة بسبب السياسة القمعية التي انتهجتها الحكومة ضد عمال المناجم المضربين، فتوارى عن الأنظار متخفيًا في وطنه قبل أن يخرج سرًا من تشيلي عبر جبال الأنديز إلى المكسيك عام ١٩٤٩ تلك الرحلة التي وصفها بنفسه بأنها كانت «أسطورية». وفي منفاه نشر نيرودا «الأنشودة الشاملة» الذي ترجم إلى عشر لغات والذي يتناول كموضوع أساسي الصراع من أجل العدالة الاجتماعية:

«...كنت أسير في تلك الأيام الحالكة

لقد كنت الطريد الذي يلاحقه البوليس

وفي الهنيهة الصاحية وعمق النجوم المستوحشة

اجتزت مدنًا وغابات وحقولاً ومرافئ

ومن بيت كائن بشري سرت إلى بيت آخر

ومن يد كائن بشري إلى آخر فآخر..»[٨]

وقد حضر «نيرودا» المؤتمر العالمي لأنصار السلم في باريس، حيث أصبح عضوًا في المجلس العالمي للسلام وشارك في الاحتفالات بمرور /١٥٠/ عامًا لولادة الشاعر «بوشكين» في الاتحاد السوفياتي الذي سافر إليه في نفس العام.

وفي العام ١٩٥٠ سافر نيرودا إلى غواتيمالا واجتمع مع الكاتب «أستورياس»

(٨) من النشيد الشامل-المصدر السابق- ص ١٥٨.

كما زار عدة بلدان في العام نفسه واجتمع بجواهر لال نهرو في نيودلهي وأصدر عدة دواوين بين عامي ١٩٥٢-١٩٥٦ وانتخب عام ١٩٥٧ رئيسًا لاتحاد كتاب تشيلي وسافر خلال ذلك إلى كوبا وفنزويلا والمكسيك حيث وقف عام ١٩٦١ بجانب الرسّام المكسيكي الشهير «سيكيروس» الذي كان معتقلاً هناك.

بيد أن استقرار نيرودا في وطنه لم يحل دون سفره وارتحاله الدائم، فلقد اتخذ من «ايسلانيغرا» في تشيلي والكائنة على الساحل الباسيفيكي على بعد ٢٠٠ كيلومترًا عن العاصمة التشيلية سانتياغو، مقرًا دائمًا له، ونقطة انطلاق إلى العالم الكبير الذي أصبح بشكل أو بآخر وطنه. إنه وطن شعري يغدق عليه بالتجربة والحب وهوس الاكتشاف، حيث كتب نيرودا في مذكراته «أشهد بأنني عشت» مايلي: «اعتقدت دومًا بأنني في حاجة إلى مكان أكرس فيه نفسي للعمل الأدبي، بمزيد من الطاقة والإنتاج. لقد عثرت على دار مبنية من الآجر على ساحل المحيط في موقع مجهول تمامًا يدعى (إيسلانيغرا) ولكن من اين لي أن أبتاع هذا المنزل؟ عرضت كتابي (النشيد العظيم) على أصحاب دار نشر ولكنهم رفضوا. وبمساعدة دار نشر أخرى حالفني الحظ فنقدت مالك الدار مباشرة لأتمكن في العام ١٩٣٩ واخيرًا، أن امتلك مشغلي في (إيسلا نيغرا)»[٩].

وكانت غرفة «نيرودا» المفضلة في تلك الدار التي جعلها موضع طقوس وبؤرة سحر يمنحها كل ما في طاقة المخيلة من إبداع ونزق ولعب، هي غرفة العمل التي تبدو صغيرة ضيقة تكاد لصيقة بالنافذة وفيها منضدة أقرب إلى قطعة من الطبيعة، كتب «نيرودا» القسم الأكبر من أعماله في تلك الغرفة حيث يقول: «على مدار السنة أكتب في زاويتي الخاصة، حيث مكان عملي. ليس من السهل الوصول إليه، كما أنه ليس من السهل المكوث هناك. ثمة شيء يحدث. كلباي باندا وتسوتو يجذباني إلى المكان. على أرضية الغرفة نمر بنغالي مفروش كسجادة يتمطى كلباي بسعادة فوق عدوهما اللدود، كما لو أنهما قد انتصرا في المعركة التي دارت بينهم. يضطجعان مباشرة أمام الباب، يمنعاني من الخروج لأنكب على العمل»[١٠].

شارك نيرودا في الحملة الانتخابية للرئيس التشيلي «سلفادور الليندي». وفي العام ١٩٧٠ سحب نيرودا ترشيحه لرئاسة

(٩) نقلا عن مقالة بعنوان (منزل بابلو نيرودا: تحفة نادرة في الجزيرة السوداء)- صحيفة (الاتجاه الآخر) - العدد ٣٧- الأربعاء ٢٤/١٠/٢٠٠١- ص ١١.

(١٠) المصدر السابق.

الجمهورية لصالح «الليندي» الذي أجمعت عليه المنظمات اليسارية حيث قام بتأميم مناجم النحاس وخطا خطوات حازمة وكان نيـرودا في كل ذلك يقف إلى جانب «الليندي» وحكومته.

وقد عيّنه الليندي سفيرًا لتشيلي في فرنسا (١٩٧٠-١٩٧٢) حيث نال في العام ١٩٧١ جائزة نوبل للآداب من الأكاديمية الملكية السويدية، إضافة لجوائز أخرى من بينها جائزة السلام الدولية (١٩٥٠) وجائزة ستالين وجائزة لينين للسلام (١٩٥٣). ولكن في العام ١٩٧٢ تخلى نيرودا عن منصبه كسفير بسبب وضعه الصحي حيث عاد في العام ١٩٧٢ إلى تشيلي التي شهدت في العام نفسه اشتداد المعارضة مما حدا بـ «نيرودا» إلى الدفاع عن تشيلي وحكومتها ورئيسها الذي كان يتعرض لمؤامرات من الداخل تؤيدها قوى خارجية والتي نجحت في إسقاط نظام الحكم الديمقراطي في تشيلي برئاسة الليندي على يد انقلاب عسكري دموي نفذه الجنرال «بينوشيه». وظل نيرودا يوجه نداءات إلى الشعب للوقوف إلى جانب الليندي وحكومته دون جدوى حيث سقط الليندي شهيدًا في ١١ أيلول عام ١٩٧٣ ووضع نيرودا تحت الإقامة الجبرية التي لم تطل حتى وافته المنية في ٢٤ من الشهر نفسه بعد ١٣ يومًا فقط من سقوط نظام الليندي وذلك بسبب مرض اللوكيميا (سرطان الدم) عن عمر يناهز سبعين عامًا قضاه في النضال السياسي في سبيل تقدم بلاده ونشر أفكاره التقدمية، ليحرم في موته من منزله وتهدد داره بالمسح مرات إلا أنه تمكن فقط في العام ١٩٩٢ أن يدفن في حديقة منزله إلى جانب زوجته، قبالة البحر الذي كان يحبه، وليستقبل سفنًا مجهولة وليقرع أجراسه تحية لكل الملاّحين:

«عليّ أن أموت ألف مرّة
هنالك حيث أردت أن أموت
حيث ولدت ألف مرة،
كنت دومًا أرغب في أن أولد هنالك،
على مقربة من سرو الأنديز الوحشي
قرب ريح الجنوب المربدة
والأجراس التي اشتريتها للتو»[١١].

ومن خلال نضاله السياسي والعملي توطدلدى نيرودا إيمانه بمبادئه وبدور الأدب في معارك الكفاح الإنساني ضد الطغاة والظلم الاجتماعي وفي سبيل الانتصار للمظلومين والكادحين وأن للأدب دورًا في فضح الظلم وفي التبشير بمستقبل الجماهير المشرق استنادًا إلى نضال الشعوب والكادحين، حيث نسمعه يقول:

(١١) المصدر السابق.

«في وطني يسجنون عمال المناجم

ويضع الجنود إرادتهم في أفواه القضاة

ولكن النور سوف يسطع رغم الخناجر..»

وركز «نيرودا» مشروعه الشعري وبنى صرحه الثابت في وجه العنف والظلم معلنًا تعاضده وانحيازه ومناصرته لكل أولئك الذين تنالهم سياط الجور والبؤس، وتكبلهم أصفاد الاستغلال والعنصرية ويلاحقهم الكبت والقمع المميت يقول:

«أنا آت، لأنطق بفمكم الميت، فوحدوا عبر الأرض،

جميع الشفاه الصامتة النازفة..

ومن الأعماق حدثوني عن هذا الليل الطويل كما لو

كنت مشدوداً إليكم.»[١٢]

وقد كان نيرودا صريحًا ومباشرًا في مهاجمته للظلم والاستبداد والعسف العسكري مثلما كان مباشرًا أيضًا في التنفير من الدم الذي يسفحه الطغاة في الشوارع ليبنوا أمجادهم على مصارع الأحرار ومآسي الحرية، فهذا هو يقول:

«ستسألون لماذا لا يتغنى شعري بالأحلام

والأوراق والبراكين الجبارة في مسقط رأسي

تعالوا إذا فانظروا الدم في الشوارع

تعالوا انظروا الدم في الشوارع»[١٣].

وإذا ما تأملنا في حياة الشاعر «نيرودا» نستنتج هذا الوله بالأشياء وبنظرته المغايرة لنظرة الأكثرية بصدد موجودات الطبيعة والحياة وحبه العميق لأخيه الإنسان الذي كان يغمر قلبه وذهنه، وقد بقي صافيًا في عواطفه حتى أيامه الأخيرة حالمًا مبدعًا في ذلك الركن من العالم المسمى «إيسلانيغرا»، حيث يقول نيرودا في قصيدته «أخي»:

«اصعد يا أخي وهيا نولد معاً

هات يدك، منذ أن يلم بك الملك العميق المبدد.

لن تعود البتة من قلب الصخر

لن تعود البتة من العصر الغامض

لن يعود البتة صوتك الذاهل

لن تعود البتة عيناك المفتحتان

ارن إلي بطرفك من أعماق الأرض

أيها الزارع، أيها الحائك، أيها الراعي الصامت

(١٢) صالح موسى- بابلو نيرودا: ربع قرن على رحيل شاعر الإنسان والبنفسج- ملحق الثورة الثقافي- العدد ٢٠٦-الأحد ٢/٤/٢٠٠٠- ص ١٥.

(١٣) من كتاب «إسبانيا في القلب» ١٩٣٨-نقلا عن «نيرودا عاشق الأرض والحرية»- مصدر سابق- ص ١٢٩.

يا مروض اللاما المحروسة، أيها البناء الذي يخشى

الصقالة

احملوا في ختام هذه الحياة الجديدة

آلامكم القديمة المدفونة...»[١٤]

ويعبر «نيرودا» في كتابه «الطفولة والشعر» عن حبه لأخوته في الإنسانية، حيث يقول:

«...إن الشعور بصلة الأخوة لشيء رائع في الحياة. إن الشعور بحب أولئك الذين يحبوننا لهو الوقود الذي يغذي حياتنا، أما أن نشعر بالود الذي يأتي من الذين لا نعرفهم فهذا شيء يظل أعظم وأكثر جمالاً لأنه يفسح من حدود وجودنا، ويوحد بين الأحياء جميعاً. هذا هو الدرس العظيم الذي تعلمته في طفولتي، في ساحة بيت منعزل وحيد.»[١٥]

إلا أن «نيرودا» في ديوانه الأول «الحياة على الأرض» يكشف لنا عما يجعله أشبه بكائن حي، لا شاعر، حيث ينظر إلى عمليات الانتحار، وغرق البحارة، وشعر الفتاة القتيلة الملطخ بالدم لا تضفي على مثل هذه المشاهد أي إحساس بالأخوة والتي تدفعه من كل جانب إلى مزيد من العزلة:

«وهكذا يحدث إني مريض بكوني إنساناً

لا أريد أن أمضي في الوجود جذراً في الظلام

مليئاً بالمخاوف التي تزداد عتواً، مرتعداً في نومي،

موغلاً في الهبوط داخل أمعاء الأرض الرطبة،

أتمشى وأفكر وآكل **كل يوم..**

لا أريد أن أبقى جذراً **ومقبرة، وحيداً** تحت الأرض،

مخزناً مليئاً بالجثث»[١٦].

إن المباشرة في شعر بابلو نيرودا لا تقلل من قميته الفنية لأنه يخاطب جماهير واسعة ويحرص على إيصال المعنى مما تتطلبه رسالته الأدبية والفكرية وإضافة إلى هذه الصفة فإن لشعره ميزات أخرى أصبحت فيما بعد من أبرز ميزات الواقعية الاشتراكية وهي الحديث عن الجزيئات الصغيرة والحوادث المفردة والوقائع الخاصة المستمدة من حياة بسطاء الناس

---

(١٤) بابلو نيرودا من قصيدته «ذرى ماكوبيكو» -ديوان «النشيد الشامل» -/الجزء الثاني- نقلا عن «نيرودا عاشق الأرض والحرية»- مصدر سابق- ص ١٨٦.

(١٥) مجلة الفكر المعاصر -العدد ٥٥- أيلول ١٩٦٩- مقالة بعنوان «بابلو نيرودا.. واحد من شعراء المقاومة» ترجمة: إبراهيم الصيرفي- ص ١٠٣.

(١٦) المصدر السابق-ص ١٠٠.

وكادحيهم، فها هو يتحدث بلسان الصيادين البسطاء الذين يمضون أوقاتهم الطويلة كي يظفروا بسمكة وهو يعبر من خلال ذلك عن معاناتهم في سبيل لقمة العيش:

«...هنا في كل بيت يشتهون هذه السمكة

فلتكن من فضة أو زجاج أو من ذوب القمر

فإنها لمطابخ الفقراء، فقراء الأرض قد خلقت.

لا تمسكها عنا يا شحيح

لا تمسكها تلك التي تنزلق باردة

كالبرق المخضل تحت أمواجك

تعال وافتح لنا الآن صدرك

ودعها في متناول أيدينا.»[١٧]

ويقول في وصفه الفقر:

«أيها الفقر منذان ولدت

وأنت تتبعني وتراقبني

خلال الأخشاب المهترئة

من الشتاء القارس

وسرعان ما كانت عيناك تراقبان...»[١٨]

وهكذا فقد انتفت من شعر نيرودا العواطف الخاصة والمعاناة الوجدانية الفردية ليحل محلها الوجدان الجماعي والمعاناة العامة. فالهموم الفردية ليست إلا جزءاً من الهموم العامة، والمعاناة الخاصة إنما يخلقها النظام الاجتماعي والاقتصادي، حيث عاش حقيقة الشعر انفعالاً صادقاً يصور هموم الذات والجماعة ليس في بلاده فحسب وإنما في العالم كله وهو الذي قال: «لم أنطق يوماً بكلمة حب ليست مخلصة، ولم أستطع أن أكتب بيتاً واحداً من الشعر بلا حقيقة».

ولذا اعتبر بابلو نيرودا إلى جانب شعراء وكتاب آخرين كثر ممثلاً للواقعية الاشتراكية في أبهى تجلياتها وأحسن دلالاتها بما خلفه من نتاج أدبي غزير فاق أكثر من أربعين مجلداً شعرياً وعملاً مترجماً ومؤلفاً نثرياً، حتى أشار إليه النقد الحديث بوصفه «بيكاسو الشعر» بسبب مقدرته الشعرية على التجديد من خلال بحثه الدائم عن منهج شعري جديد وأساليب فنية وجمالية مبتكرة في كل عمل وأن يكون رائداً فيه.

(١٧) بابلو نيرودا ن «أغان بدائية» -- نقلا عن «نيرودا عاشق الأرض والحرية -مصدر سابق- ص ١٣٩.
(١٨) من شعر بابلو نيرود، تعريب حسن حمادة وأحمد موسى- دار الفارابي- طبعة ثانية ١٩٧٩- ص ٤١.

المصادر والمراجع

❖ -جان موسيناك نيرودا عاشق الأرض والحرية: دراسة ومنتخبات شعرية - ترجمة: أحمد سويد- دار ابن خلدون- الطبعة الأولى آذار ١٩٧٩.

❖ ملحق الثورة الثقافي-العدد (٢٠٦) الأحد ٢٠٠٠/٤/٢.

❖ صحيفة (الاتجاه الآخر) -العدد /٣٧/الأربعاء ٢٠٠١/١٠/٢٤.

❖ مجلة (الفكر المعاصر) -العدد /٥٥/أيلول ١٩٦٩-المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

❖ من شعر بابلو نيرودا -تعريب: حسن حمادة وأحمد موسى -دار الفارابي- الطبعة الثانية ١٩٧٩.

المشـــهد الثقافـي في ســـورية

إعداد : ميساء نعامة ❖

من بين التعريفات العديدة للثقافة أذكر التعريف الذي طرحه معجم علم الاجتماع العربي المعاصر: « الثقافة هي المحصلة الموضوعية لوسائل وطرائق النشاط الإنساني بشقيه الروحي والمادي. من خلال عواملها المادية والحسية، وسائل العمل، الرموز المختلفة التي تنقل عبر الأجيال». كما تعرف الثقافة بأنها تكوين السلوك الناتج عن طريق تقديم المعلومة للإنسان. ولهذا السلوك امتدادات اجتماعية تطال علاقة الإنسان بمن حوله، وهذا يقود للتفكير بأن تنوع المعلومات يرتبط بتنوع السلوك البشري، وأن الثقافة تحدد نواظم السلوك، وهي بهذا المعنى تأخذ مضمون مفهوم الثقافة بوصفها رديفاً لمفهوم الحضارة.

(❖) ميساء نعامة: صحفية، محررة في مجلة المعرفة

لن ندخل في مساحات الفصل أو التقارب بين مفهومي الثقافة والحضارة فلندخل إلى قلب الموضوع: الثقافة مرآة المجتمع التي تعكس النشاط الفعلي للإنسان. هذا النشاط الثقافي المتراكم يدل على حضارة تبقى للزمان وما الاهتمام بالمشهد الثقافي إلاَّ انطلاقًا من محاولة تسليط الضوء على شواهد ثقافية تعكس حالة صحية للمجتمع الذي نعيش به.

❖ ❖ ولنبدأ أولاً من أخبار متنوعة:

❖ وسام الاستحقاق للراحل عيسى أيوب

بمناسبة التكريم الذي أولاه السيد الرئيس بشار الأسد للشاعر الراحل عيسى أيوب، دعت وزارة الثقافة إلى حضور حفل إحياء الذكرى السنوية الأولى لوفاته.

وقد قامت السيدة الوزيرة بتقليد عائلته وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الممتازة، مُنح له تقديرًا لإنجازاته وإبداعاته في مجال الفكر والثقافة، في احتفال أقيم في قاعة المحاضرات بمكتبة الأسد. وقد تضمن الحفل فيلمًا قصيرًا عن حياة الشاعر الراحل، وكلمات وزارة الثقافة، اتحاد الكتاب العرب، اتحاد الصحفيين، منظمة طلائع البعث، رئيس جمعية المؤلفين والملحنين وناشري الموسيقا الدولية، وأصدقاء الفقيد وزملائه وأبناء بلدته وآل الفقيد.

❖ مشاركة سورية متميزة في مهرجان المربد.

تحت عنوان «لماضينا نغني.. لمستقبلنا نطلق الكلمة». شعار مهرجان المربد الشعري الذي أقيم في العراق الشقيق، يعدُّ من أهم المهرجانات الشعرية التي ترفد الحركة الشعرية العربية في العالم العربي.

وكانت المشاركة السورية متميزة من حيث الأسماء التي شاركت ومن حيث مضمون ما قدم، نذكر منها: حسين الحموي، فايز خضور، كمال فوزي الشرابي، أحمد يوسف داوود، فاديا غيبور، مناة الخير... ونتوقف مع مقتطفات مما قدمه الشاعر حسين الحموي من قصيدة قمر الخسوف:

قريبا من النهر،

يولدُ نصفُ هلال، ونصفُ بلادْ

مُحاقُ الهلال ينوسُ رويداً رويداً،

وتُمسي البلادُ إلى بلقعٍ من رمادْ

وما بين ضفة نهر الفرات،،

ونهر الربيع،

يجلجلُ صوتُ بلال،

يؤذن للناس أن أقبلوا للجهادِ...

ألا إنه زمنُ والغُ بالسَّعالْ

بالخزي الرِّجال المهينْ

انا اسمي فلسطينْ

وكلُّ البلاد استعادت سبايا القبيلة إلا انا

ونصف حروفي امّحتْ في الرمالْ...

❖ ❖ ❖

بالخزي الرجالْ

حروفُ فلسطين صارتْ طلاسمَ في سفر من يغزلون الحروف

كما يشتهي السادةُ الأوصياءْ

كـأنَّ البـلادَ على سـعـةِ الأرض صارتْ ظلاماً وسجناً وساريةَ من رياءْ كأنَّ الفضاءَ وتلكَ الفجائعَ صارتْ سراباً

بأرضٍ خرابٍ وقلبٍ خواءْ...

انا الرفضُ اقْسمُ باسم التراب الندي، وأرواحِ كلِّ الضحايا التي أزهرتْ في جميعِ البلادْ بأثوابِ عطرٍ ونورٍ ونَارْ، سأشعلُ في قمري جمرةً لالتهابُ الرِّياحُ، ولا تنثني عن طريق الكفاح.

ولا تنحني للخسوفِ وتفتحُ للشَّمس بابَ الشروق وفاتحة الانتصارْ.

❖ مقهى للأنترنيت في دوما

- قامت السيدة الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة بافتتاح صالة مقهى الأنترنيت في المركز الثقافي العربي في دوما. وهي خطوة بناءة لنشر المعلوماتية والإشراف على ما يقدم عبر شاشة الأنترنيت للأجيال، لتصبح الغاية المثلى الاستفادة من الأنترنيت والانصراف عما تحاول بعض الدول بثه بطرق مختلفة لتخرب عقول الشباب. وقد تضمن المقهى الذي يعدُّ الأول من نوعه في المراكز الثقافية في سورية، سته أجهزة كمبيوتر، خمسة منها مقدمة هدية من السفارة الصينية إلى وزارة الثقافة. والجدير ذكره أن افتتاح صالة مقهى للأنترنيت يتم ضمن خطة الوزارة الهادفة إلى افتتاح ثمانين صالة مقهى للأنترنيت في المراكز الثقافية في سورية.

❖ تكريم شاعر

كرمت حماه المربي والأديب وليد قنباز من خلال مهرجان كبير أقامه فرع اتحاد الكتاب العرب تقديراً لعطاءاته الأدبية والفكرية، باعتباره موسوعة من المعارف على الصعد الأدبية والتراثية والمعاصرة.

❖ تكريم الملوحي

أقامت غرفة تجارة وصناعة حمص حفلاً تكريميًا للأديب عبد المعين ملوحي بمناسبة صدور كتابه «في بلدي الحبيب والصغير حمص»، حضره حشد كبير من الأدباء والشعراء، وفي ختام الحفل قام الأديب الملوحي بتوقيع كتابه الجديد.

❖❖ فنون تشكيلية

❖ افتتاح المعرض السنوي للفنانين التشكيليين

تحت رعاية السيد الرئيس بشار الأسد افتتحت السيدة الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة المعرض السنوي للفنانين التشكيليين ، في الجناح السوري بمدينة معرض دمشق الدولي، الذي نظمته مديرية الفنون الجميلة في وزارة الثقافة بالتعاون مع نقابة الفنانين التشكيليين.

وهي المرة الأولى التي يقام فيها المعرض في صالة واحدة، فقد ضم ثلاثة أجنحة تحتوي على /٢٦٠/ لوحة زيتية و/٩٠/ عملاً نحتيًا و /٥٠/ لوحة في الخط العربي و /٥٠/ عملاً في فن التصوير الضوئي. وشارك في هذه التظاهرة الإبداعية السنوية الهامة /٤٥٠/ فنانًا من جميع المحافظات السورية.

❖ تحية إلى الحلاج

رحل الفنان التشكيلي الكبير مصطفى الحلاج شهيد فنه، تاركًا بصماته المضيئة على الحركة التشكيلية. ولد الفنان مصطفى الحلاج في منطقة سلمة قضاء يافا عام ١٩٣٨، ودرس النحت في كلية الفنون الجميلة في القاهرة، أتم دراسته في مراسم الدراسات العليا في الأقصر عام ١٩٦٤، نال العديد من الجوائز العربية والعالمية، كما شارك في لجان تحكيم عدة مهرجانات تشكيلية ومسرحية .

ووفاء لروح الفنان الكبير، أقيم معرض بعنوان « تحية إلى مصطفى الحلاج». برعاية الدكتور سعد الله آغا القلعة وزير السياحة، شارك فيه كل من الفنانين: أكرم حمزة وأنور رشيد، جدعان قرضاب، فؤاد ابو عساف، مهدي البعيني.

معرض الفنانه هالة الفيصل

❖ برعاية السيدة الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة. افتتح في صالة عشتار للفنون الجميلة معرض الفنانة هالة الفيصل، عرضت من خلاله /٣٥/ لوحة زيتية من أعمالها الجديدة.

قرظ الناقد التشكيلي سعد القاسم المعرض بقوله : هالة فيصل من خلال عرض تجاربها المختلفة تكشف عن إمكانيات فنية واضحة في بناء الخطوط والألوان والأهم من ذلك، الجرأة التي تنطبع بها معظم أعمالها على المواضيع التي تختارها».

❖ افتتح في صالة «عالبال» للفنون الجميلة معرض اللوحة الصغيرة بمشاركة عدد من الفنانين ومنهم محمد الوهيبي وعتاب حريب وحمود شنتوت وزهير حسيب وعروبة ديب وعماد الدين صبري وفنانين آخرين.

❖ برعاية وزارة الثقافة افتتح في المركز الثقافي الأمريكي **معرض التصوير الضوئي** للفنان وافد حيدر بعنوان: «أمريكا بعدسة سورية» وركزت عدسة الفنان حيدر على الأمكنة مبيّنة وجه التشابه بين نيويورك ومدينةطرطوس السورية معتمداً على ذاكرة الأمكنة وتغيرها الزمني.

وقد رافق المعرض مقطوعات موسيقية للفنان ذاته.

❖❖ آثار ومتاحف

❖ مكتشفات أثرية في الحسكة.

أنهت البعثة الأثرية الإيطالية برئاسة الدكتور/ باولوا يميلوا بيكوريلا/ أبحاث التنقيب الأثري في موقع تل بري الذي يبعد مسافة (٥٥) كم شمال شرق مدينة الحسكة على الطريق الواصل إلى مدينة القامشلي.

وقد أوضح السيد عبد المسيح بغدو رئيس دائرة الآثار في الحسكة، أن البعثة تابعت أعمال مواسمها السابقة التي بدأتها لأول مرة في عام ١٩٨٠، ودل الكشف الأثري لهذا العام على سويات أثرية احتوت على أجزاء أبنية مشيدة من اللبن والحجارة واللبن المشوي، وعلى أرضيات مرصوفة وأقنية لتصريف المياه وقبور وتنانير، مؤرخة في النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد، أي إلى الفترة الساسانية ومن اللقى الأثرية الهامة التي كشف عنها: دمى حيوانية ودواليب لعربة مصنوعةمن الطين، تعود إلى عصر السلالات الباكرة الثالثة، وعظمة عليها زخرفة وجزء من ختم وخرز متنوع ودبوس من البرونز يعود إلى العصر الأكادي، وختم إسطواني وكسرة فخارية عليها كتابة مسمارية وإسوارتين، وقطعة على شكل ملعقة ودبوس وأنيةوخرز.. تعود هذه اللقى إلى العصر البرونزي الوسيط، كما تم الكشف عن كتلة مسطحة سميكة من الحجر البازلتي منقوش على سطحها كتابة مسمارية تعود إلى العصر الآشوري.

وتمثال لرجل عار منحوت من الحجر الأبيض الرخامي يعود إلى المرحلة البازلتية

❖ اكتشاف رسم لسيف الصمصامة على درهم مملوكي.

اكتشف الدكتور غسان حبيب هلال على أحد الدراهم الأصلية والوحيدة للسطان المملوكي الظاهر بيبرس، والمضروب في دمشق المحروسة في رمضان سنة ٦٦٧ هـ، وقد نقش سيف واضح على ظهر الأسد المرسوم على الدرهم.. وتبين للدكتور هلال أثناء بحثه الذي استمر ثمانية أشهر بما لا يدع مجالاً للشك بأنه رسم للسيف اليمني العتيق، الذي يدعى «الصمصام» هذا السيف المشهور في التاريخ العربي القديم والذي صنع زمن الحمير بين عام (١١٥ق.م

- ٥٢٥ م). أما المرجع الرئيسي الذي استند إليه فهو (رسالة الكندي في جواهر السيوف).

ويعد هذا الاكتشاف، ذا أهمية بالغة في علم المسكوكات الاسلامية.

❖ ألقى الأستاذ **نزيه حمزة** محاضرة بعنوان « صلخد وقلعتها الأثرية، في مديرية الثقافة في السويداء بدعوة من المديرية المذكورة ودعوة من جمعية العاديات.

❖ **أقامت جمعية** أصدقاء دمشق ندوة بعنوان: « **ترميم قلعة دمشق**» شارك فيها: أ .**ميشيل مقدسي**، د . عبد القادر ريحاني، د . أدمون عجمي، في المركز الثقافي العربي بالمزة.

❖❖ أمسيات

شعرية - موسيقية - أدبية.

❖ أحيت عازفة البيانو لمى نشواتي وعازف الفلوت فراس سلطان أمسية موسيقية في مكتبة الأسد . تضمن برنامج الأمسية مجموعة من الأعمال الموسيقية للبيانو والفلوت هي: سوناتا رقم (٢) لها ندل، وأخرى لموتسارت، وأربع رقصات للموسيقي البلغاري كاراستو يانوف ومقطوعات رومانس لشوبان وموسيقا شهر زاد لكورساكوف.

كما قدمت لمى النشواتي صولو للبيانو عزفت فيه عملين موسيقيين.

❖ حلب

أقام فرع اتحاد الكتاب العرب، أمسية أدبية شارك فيها عبود كنجو ،محمد صهيب عنجريني، فاروق نور الدين، أحمد الهريس في قصر الاتحاد في شارع بارون.

❖ دمشق

أقام المركز الثقافي العربي بالعدوي أمسية أدبية أحياها كل من الأدباء:

أسامة حويج العمر، نجوى النابلسي، أيمن الحسن، عبد الكريم السعدي في قاعة المحاضرات بالمركز.

❖ أيام الشعر في الثقافي الفرنسي

تحت رعاية وزارة الثقافة أقام المركز الثقافي الفرنسي في دمشق: أيامًا للشعر شارك فيها من سورية الشعراء: عادل محمود، محمد فؤاد، عبد اللطيف خطاب، عمر قدور ، سعاد الخطيب، رولا حسن، حسين عجيب، محمدداريوس، صلاح داود .

ومن الجانب الفرنسي، الشاعر بيير أوستير، ومن العراق كاظم جهاد ومن مصر أحمد بخيت، ومن لبنان اسكندر حبش.

❖ دعا المركز الثقافي الفرنسي بدمشق لحضور الأمسية الشعرية التي أحياها الشاعر عادل محمود في قاعة المحاضرات بالمركز.

❖❖ مسرح

❖ شاركت وزارة الثقافة، مديرية المسارح بعرض: «النورس والقط الذي علمه الطيران» للمرة الأولى في الدورة السابعة عشرة للمهرجان الدولي لمسرح الطفل الذي أقيم في مدينة نابل التونسية، والمسرحية من تأليف لويس بولبيدا، إعداد آنا عكاش وإخراج عدنان سلوم.

❖ قدمت أسرة مسرحية حارس الغابة عروضها على مسرح مارجرجس في معلولا، والعرض من مسرح العرائس للمخرجة سلوى الجابري.

❖ قدم المخرج هشام كفارنة مسرحية «الموت والعذراء» في تجربة إخراجية جديدة لهذا العمل بعد أن شاهدناه فيلماً سينمائيّاً عالميّاً، وعرض تخرج في المعهد العالي للفنون المسرحية.

المسرحية من تأليف الكاتب التشيكي دورفمان..

تمثيل: فايز قزق ،زيناتي قدسية، مي سكاف، يوسف المقبل. أما مكان العرض فمسرح القباني بدمشق.

❖ ضمن فعاليات مهرجان حماة المسرحي الرابع عشر، قدمت فرقة المسرح القومي في حمص مسرحية الثمن من تأليف / آرثر ميللر/ إعداد وإخراج خالد طالب. ومسرحية موت موظف لفرقة المسرح القومي في اللاذقية وهي من تأليف تشيخوف إعداد وإخراج لؤي شانا.

كما قدمت فرقة المحافظة في السويداء مسرحية (الكف) من تأليف كوستوف إعداد وإخراج سمير البدعيش.

❖❖ محاضرات - ندوات

❖ دمشق:

ألقى المهندس فايز فوق العادة محاضرة بعنوان« التغذية السليمة والعلاج بالأعشاب في المركز الثقافي العربي (أبو رمانة).

❖ ألقى الأستاذ كمال فوزي الشرابي محاضرة بعنوان : دراسة نقدية للشاعر الفرنسي «جاك بريفر» بمناسبة مرور/٢٥/ عامًا على وفاته في قاعة المحاضرات في المركز الثقافي العربي بالعدوي

❖ برعاية السيدة غادة الجابي وزيرة الشؤون الاجتماعية والعمل أقيمت ندوة بعنوان: نحو استراتيجية للأسرة العربية، في المركز الثقافي العربي بالمزة.

❖ درعا

ألقى الدكتور ناصر عبيد الناصر محاضرة بعنوان « الإصلاح الاقتصادي والسياسي في سورية – ماله وماعليه» وذلك في دار الثقافة في درعا.

❖ السويداء

ألقى السيد عيد الدرويش محاضرة بعنوان : الثقافة ودورها في حياة الشعوب في المركز الثقافي العربي في السويداء.

كما ألقى الأستاذ جمال العباس محاضرة بعنوان: اللوحة تاريخ وقراءة في المركز الثقافي في بلدة الغارية.

❖ **طرطوس - بانياس.**

ألقى الدكتور المهندس زهير جبور محاضرة بعنوان« الشباب والشيخوخة بين **الوراثة والبيئة**» في المركز الثقافي في بانياس

ألقت الرفيقة سعاد نظام رئيسة فرع الاتحاد النسائي بطرطوس محاضرة بعنوان دور الأسرة في التنشئة والتنمية الاجتماعية محاضرة في قصر الاتحاد بطرطوس.

❖ الحرب النفسية والتضليل الإعلامي

- سنتوقف في هذا المشهد الثقافي مع محاضرة الحرب النفسية والتضليل الإعلامي للكاتب فراس سعد التي ألقاها في المركز الثقافي العربي (أبو رمانة).

عرَّف الباحث في مقدمة محاضرته الحرب النفسية بأنها « نوع من الحرب يستخدم الدعاية بغرض التوصل إلى أهداف معينة، ويمكن استخدامها قبل الحرب لمنع وقوع قتال أو أثناء الحرب لكسبها، وتلجأ بعض الدول إلى الحرب النفسية لاقناع أعدائها بعجزهم عن إحراز النصر بغية تثبيط عزيمتهم...». ويستعرض الباحث في محاضرته أهمية الحرب النفسية أيام الحرب الكونية الأولى والحرب الدعائية الموجهة ضد المعسكر الاشتراكي.

ويذكر الباحث قولاً شهيراً / هنري كيسنجر/ وزير الخارجية الأمريكي الأسبق«إن محطة إذاعية واحدة، **قد تكون إزاء العديد من البلدان، وسيلة ذات فعالية أكبر من فعالية سرب كامل من قاذفات** القنابل الاستراتيجية»٥٢.

وينتقل الباحث إلى الدعاية حديثاً واستخدام اكتشافات علم النفس حيث ارتكب روّاد علم النفس خطيئة كبرى بحق البشرية (حسب قول الباحث) عندما كشفوا عن المحركات الأساسية للسلوك البشري، وبذلك أفسحوا المجال لكل من يريد الترويج لشعار أو سلعة، تحفيز هذه المحركات الأساسية فجعلوا الإنسان ضحية دوافعه الباطنة الخاصة . ويمثل الباحث على ذلك الحرب النفسية الأمريكية أثناء حرب الخليج. ويختم الباحث محاضرته القيمّة منبهًا إلى خطر التضليل الإعلامي الأمريكي فيقول: التضليل الإعلامي الأمريكي يدخل اليوم في صناعة الرأي

العام الأمريكي والعالمي المؤيد لضربة امريكية موجهة إلى العراق في سابقة لا مثيل لها في تاريخ التضليل الإعلامي، عبر حشد طابور من رؤساء تحرير الصحف الأمريكية لتلفيق اتهامات على فرنسا وروسيا وتهديدهما كنوع من الضغط النفسي، لاجبارهما على تغيير موقفهما من أمريكا تجاه العراق. وعبر حشد وسائل إعلام أمريكية وغير أمريكية، لتمهيد الأجواء النفسية عند الرأي العام العالمي والعربي أيضًا، باستخدام أحد تيارات المعارضة العراقية في الخارج إعلاميًّا، لتضليل الرأي العام، ورقة سياسية أمريكية لتنفيذ ضربة متوقعة ضد العراق.

❖❖ إصدارات

نتوقف هذا الشهر مع إصدارات وزارة الثقافة لتميز هذه الإصدارات نوعًا وكمًّا.

❖ مراجع الشخصية. الهو، الأنا والأنا العليا. من الإصدارات الجديدة لوزارة الثقافة ذات حلة جديدة، شكلاً ومضمونًا. ضمن سلسلة الدراسات الفلسفية /٤٧/ والكتاب لمجموعة من المؤلفين قام بترجمته وجيه أسعد، الذي له ترجمات لدراسات هامة في التحليل النفسي. يقع الكتاب في / ٣٥٢/ صفحة من القطع الكبير، يضم بين دفتيه أربعة أجزاء تتناول في جزئها الأول على عرض مجالات الشخصية: مقاربات أولى، ضمن ثلاثة فصول. وفي جزئها الثاني: توضيح معنى الامبراطوريات الثلاث: الأنا، الهو، الأنا العليا. في أربعة فصول.

الجزء الثالث أفرده المترجم للأنا، مايقوله الآخرون عنها. ضمن خمسة فصول. أما الجزء الرابع والأخير فيتناول الأنا العليا. بسؤال هل هي وريثة عقدة أوديب؟ ضمن خمسة فصول أيضًا.

❖ ضمن سلسلة الدراسات الفكرية/٧٦/. صدر كتاب حداثة العرب وعرب الحداثة إشكالية الدور والعلاقة للدكتور محمد علي جمعة.

يقع الكتاب في /٢٥٥/ صفحة من القطع الكبير، يتناول الباحث فكرة الحداثة منذ بدء التاريخ العربي الإسلامي تفكيرًا وتطبيقًا من خلال سبعة فصول.

❖ يطالعنا كتاب الحياة السياسية في الكيان الصهيوني لمؤلفة نهاد فوزي حميد، على حقيقة الكيان الصهيوني من خلال شعار اعرف عدوك ويطرح المؤلف عدة أسئلة لهذه المعرفة:

كيف يفكر؟

كيف يصنع قراره السياسي؟

كيف يعيش حياته؟

ماذا يعرف عنك؟.

وللإجابة على هذه الأسئلة يتناول الباحث الحركة الصهيونية من بدايتها، والمؤسسات في الكيان الصهيوني، والأحزاب الصهيونية والقوى السياسية خارج الكنيست، ضمن أربعة فصول حافلة بالمعلومات الدقيقة التي يجب أن يتعرف عليها كل عربي.

بقي أن نذكر أن الكتاب يقع في/٢٧١/ صفحة من القطع الكبير.

❖ ونبقى في أجواء الكيان الصهيوني من خلال كتاب الصهيونية وفلسطين وهو من الإصدارات الجديدة لوزارة الثقافة تحت سلسلة الدراسات التاريخية. تأليف د. لطف الله حيدر. يتناول الكتاب تاريخ نشوء الصهيونية واستغلال الدين في العقيدة الصهيونية وتشكل الصهيونية كحركة سياسية منظمة. كما يتناول الكتاب الاستعمار الصهيوني لفلسطين من خلال ثلاثة فصول تفصيلية. يقع الكتاب في / ١٤٢/ صفحة من القطع الكبير.

❖ ومن سلسلة الفن التشكيلي اخترنا كتاب فضاءات تشكيلية لمؤلفه طاهر البني. يضم الكتاب ست تجارب فنية لـ: نبيه قطاية ،وحيد مغاربة، عبد الرحمن مؤقت، وحيد استانبولي، سعد يكن، سعيد الطه.

يتميز الكتاب بنوعية الورق وبالصور الملونة داخل الكتاب واللوحات الفنية لأعمال الفنانين الستة. كما يتميز بالمضمون الذي يعبر عن الحركة الفنية في سورية من خلال هذه التجارب. يقع الكتاب في /١٥٩/ صفحة من القطع الكبير.

❖ خاتمة

ونختم المشهد الثقافي بعد أن أخذنا من كل بستان وردة، وما يثير الانتباه بإصدارات وزارة الثقافة الحديثة: نوعية الكتب. والشكل الخارجي الأنيق الذي يجذب القارئ، وتنوع الموضوعات التي ترضي مختلف الأذواق والاهتمامات.

وأخيرًا أرجو من جميع الفعاليات الثقافية في المحافظات رفد المجلة بأهم الأنشطة الثقافية كي لا يبخس حق أحد.

❖ ❖ ❖

آفاق المعرفة

٢٩٠

نافذة على الوطن العربي

أحمد الحسين *

نجيب محفوظ في عيد ميلاده الثاني والتسعين

شاركت الأوساط الثقافية والإعلامية الروائي الكبير نجيب محفوظ الاحتفال بعيد ميلاده الثاني والتسعين.

وفي إطار هذه المناسبة الاحتفائية قدمت عدة نشاطات ثقافية من محاضرات وندوات ومقالات تحدث كتابها عن الروائي نجيب محفوظ، ومسارات ومحطات حياته الشخصية والوظيفية والاجتماعية، ومسيرته الروائية التي تم تتويجها بأحداث كثيرة، كانت ذروتها حصوله على جائزة نوبل عام ١٩٨٨، حيث أعلنت الأكاديمية السويدية اختياره من بين مئة وخمسين مرشحاً لنيل جائزة نوبل في الآداب، وبذلك كان أول أديب عربي يفوز بتلك الجائزة.

(*) أحمد الحسين: صحفي من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

عند استعراض حياة نجيب محفوظ، يقال عنه إنه تاريخ عصر بأكمله، إذ كانت حياته حافلة بالأحداث والتجارب، والعلاقات التي جعلت من حياة الرجل وأدبه ذاكرة القرن بالتأكيد.

ولد نجيب محفوظ في حي الجمالية بمنطقة القاهرة الفاطمية في ١٩١١/١٢/١١، وعمل موظفًا في عدة أعمال، ثم بدأ الكتابة في الصحف المصرية سنة ١٩٢٨، وصدرت له أول مجموعة قصصية بعنوان :همس الجنون سنة ١٩٢٨، أما أول رواية له فهي عبث الأقدار وقد صدرت سنة ١٩٣٥، وهي رواية تاريخية تعود أحداثها إلى تاريخ مصر القديمة، بعد ذلك توالت مجموعاته القصصية والروائية، دون أن تحظى في بداية الأمر باهتمام الأدباء، والنقاد واستمر ذلك إلى فترة طويلة.

ويذكر د . سليمان العسكري: أن نجيب محفوظ رغم ذلك الإهمال الذي تعرضت له أعماله لم يتذمر، ولم ييأس، ولم ينصرف عن الكتابة أو يهجرها شأن بعض الأدباء الآخرين الذين آلمهم إهمال المجتمع لهم، بل كان العمل الأدبي بالنسبة له مشروع حياة،فأحب عمله، وأحبه عمله، وصعدا معًا سلم الإجادة، والشهرة، والارتقاء.

وخلال مسيرة حياته الإبداعية أعطى نجيب محفوظ للأدب العربي أكثر من ٣٥رواية، ونحوًا من ١٥ مجموعة قصصية، وأغنى المشهد الأدبي والثقافي بمشاركاته الواسعة، ومقالاته الصحفية، ومقابلاته، وأحاديثه التي تضمنت آراءه، وأفكاره، وعبرت عن تجاربه الشخصية والفكرية، والروائية.

وأكثر الكتاب الذين تحدثوا عن نجيب محفوظ في مناسبة عيد ميلاده الثاني والتسعين استعرضوا في كتاباتهم محطات أساسية في حياته وبعضًا من جوانب سيرته الذاتية ومواقفه وآرائه ومجالسه، وذكرياته وعلاقاته برجالات عصره، من أدباء وفنانين وسياسيين وصلاته بعالم البسطاء وشرائح المجتمع المصري وطريقته في تنظيم شؤون حياته الاجتماعية والأدبية، حيث كشفت تلك المقالات عن بعض طقوسه الكتابية، وآلية إبداعه، وفي ذلك يقول أحمد عباس صالح «وكان لدى نجيب محفوظ خصلة قد تكون طيبة جدًا، إذ كان يدوّن في مفكرة صغيرة يحملها في جيبه الأفكار التي ترد على ذهنه، ريثما يأتي الوقت أو المناسبة ليبني عليها أحد أعماله الفنية.

ويضيف: إنه رجل منضبط جدًا، ويبدو أنه كان كذلك منذ بواكير صباه وشبابه، فهو منظم بشكل لافت للنظر، يصحو في موعد معين، ويقوم برياضته في وقت محدد، كذلك فيما يختص بأوقات لهوه أو عمله، فهو لا يكتب إلا في فصلي الخريف

والشتاء، وكان عادة يكتب بين الساعة الخامسة والتاسعة مساء، وقد ألزم نفسه على العمل كل يوم، مهما تكن ظروفه».

وكان نجيب محفوظ قد أشار إلى هذه الخاصية في حياته، إذ قال:« نعم أنا منظم، والسبب في ذلك بسيط، إذ عشت عمري كموظف وأديب، ولو لم أكن موظفًا لما كنت اتخذت النظام بعين الاعتبار، لقد عودت نفسي على ساعات معينة للكتابة، وفي البداية كانت روحي تستجيب أحيانًا، وأحيانًا لا، لكنني مع الزمن اعتدت ذلك، إنني أكتب عادة مع الغروب، ولا أذكر أنني كتبت أكثر من ثلاث ساعات، وفي المتوسط ساعتين، أشرب في اليوم الواحد خمسة فناجين قهوة، وأسهر حتى الثانية عشرة ليلاً، وأكتفي بخمس ساعات نوم».

والواقع أن نجيب محفوظ في رحلته الإبداعية، الغنية الطويلة، أسس لأمته العربية مدينة رائدة وعامرة للرواية العربية، ذات المستوى العالمي، وهو أمر ملحوظ ومشهود، ومصور من الكافة، أمًّا العمارة التي شيدها بموازاة ذلك، وهي جديرة بأن نتمثلها، على حد قول العسكري ونزورها قلبيًّا وروحيًّا، بصفة مستمرة وجديرة بأن تسكننا ونسكنها فهي القيم التي أعلاها بسلوكه الفريد العنيد دون عنف، قيم احترام العمل، والدأب والمثابرة، وصيانة أمانة الوقت، وإعلاء قيم التسامح، وحسن الحوار، والزهد، والتواضع، والبعد عن المظاهر الفارغة، كل ذلك بروح صافية راضية ذات دعابة راقية وذكية.

لقد أعطى نجيب محفوظ حياته للكتابة، وعاش لأجلها، حتى لكأن حياته هي الكتابة دون أي شيء آخر، فأعطته الكتابة الريادة والمجد والشهرة، ومحبّة الناس، وأمنياتهم له بصحة جيدة في عيد ميلاده الثاني والتسعين.

❖ ناجي العلي: سحر الكرامة:

ملف الآداب البيروتية كان هذه المرة عن ناجي العلي: الإنسان والفنان والمثقف الذي كان صوته أقوى من رصاصات غادرة، إن تكن أطفأت حرارة الحياة في جسده، فإن نبض التحدي، وإصرار الصمود المستمد من قوة روحه، وإيمانه بالبسطاء والمقهورين ظل يتوهج في أعماله التي أصبحت رمزًا للمقاومة، وقوة الإرادة والكبرياء.

ملف ناجي العلي: سحر الكرامة، الذي شارك في إعداده أكثر من ثلاثين كاتبًا وباحثًا وناقدًا، وفنانًا جاء بمناسبة الذكرى الخامسة عشرة لاستشهاده في إحدى ساحات لندن بطلقات مسدس كاتم للصوت على يد قاتل مأجور، والمدهش أننا في إحدى لوحاته نرى رجالاً يصرخون لالكاتم الصوت، في الوقت الذي انهار فيه جسد إنسان في طرف اللوحة، اخترقته رصاصات غادرة، والسؤال سهل كان ناجي العلي يرى مصيره، ويرسم نهايته ويتنبّأ به،

قبل وقت طويل من اغتياله في صيف عام ١٩٨٧ م؟

في سيرة ناجي العلي يختلط الذاتي بالفني، بالإنساني، وكل ذلك يرسم ملامح شخصيته ببساطتها وحضورها، وقدرة صاحبها المذهلة على التقاط الإشارات وإرسالها من غير عناء أو تصنع، وادعاء.

ولد ناجي العلي في قرية الشجرة، ذات الإرث النضالي والثوري الذي تعتز به في مواجهة عصابات الهاغانه الصهيونية، ثم انتقل مع أسرته والكثير من أهل قريته إلى جنوب لبنان عندما شردتهم تلك العصابات وطردتهم من أرضهم وديارهم.

وفي لبنان تفتح وعيه على تجربة المخيم، وعاش حياة التغريب والشتات بين أكثر من بلد، وعاصمة عربية حتى استقر به المطاف أخيرًا في عاصمة الضباب والاغتراب لندن.

تأثر ناجي العلي بنهوض الحركة القومية العربية التي كان محور نهوضها ارتباطها بالقضية الفلسطينية، وبتأثيرها نما وعيه السياسي، وتطور ليأخذ مضمونًا ثلاثي الأبعاد، تداخلت فيه المسألة الوطنية الفلسطينية بالقضية القومية، وبالبعد الاجتماعي والطبقي فيهما، وهو التداخل الذي عبّر عنه ناجي العلي بالقول: لم أكن فلسطينيًا خالصًا في حياتي الشخصية والثقافية، ومضمون الانتماء الفلسطيني بالنسبة لي يأخذ أشكالاً قوية وإنسانية، أنا شخصيًا منحاز لطبقتي، منحاز للفقراء.

عمل ناجي العلي في عدة صحف عربية، حيث انطلقت بداية مسيرته الإبداعية في مجلة الطليعة الكويتية ثم في جريدة السياسة، ثم السفير، ونشر رسوماته في الجريدة، واليوم وسائر الصحف والمجلات العربية.

كانت رسوم ناجي العلي جريئة، حادة وساخرة ومتمردة، وذات قدرة على مواكبة الحدث السياسي اليومي، مع تركيز خاص على الهم الفلسطيني بكل تشعباته، وكانت من وجهة نظر الرقيب العسكري الإسرائيلي تعدّ محرضة على الاحتلال والسياسة الإسرائيلية، لأنها كانت تذكي روح المقاومة والصمود في أبناء الشعب الفلسطيني، وتدعو الشباب إلى المقاومة، والانتفاضة على العدو، وهو أول من رأى الانتفاضة القادمة بعين الفنان والمناضل الثوري حين رسم دبابةمن الحجارة، قاصداً أن الحجارة سلاح الانتفاضة.

ولم توفر كما يقال رسوم ناجي العلي أحدًا من أصحاب المواقف المتخاذلة، فنددت بالتسوية والمتخاذلين والمتآمرين، والسائرين في ركب التطبيع، ولم يكن ناجي العلي مهادنًا في مواقفه، وهذا سر جموحه وقسوته، لأنه لا يريد الحق إلا كاملاً، ولا العدل إلا مطلقًا.

وناجي العلي من الفنانين الذين تعاملوا مع فن الكاريكاتير بتجربة متفتحة، لا تركن إلى القواعد دائمًا، لأنه كان مسكونًا

بالفكرة أكثر من غيرها، إنه في أكثر أعماله فنان الفطرة والفكرة، قبل أن يكون فنان المقاييس والخطوط، ونسب التشريح والإضاءات والظلال، حيث يقول: « رسمت بالحس الطبقي الذي يلفت النظر لهذه القوى المسحوقة التي يجدر بها الحياة، وهي عملية لفت نظر لأصحاب القضية الحقيقية في الثورة كي يتوجهوا وينتبهوا لهذا الواقع، ويعبر عن رؤيته الفكرية ورسالة الكاريكاتير عنده، فيقول: مهمة الكاريكاتير عندي تبشيرية بالأمل بالثورة بولادة إنسان جديد، وأنا مستعد للدفاع عن فلسطين إلى آخر نفس، لكن من عيوب الثورة أنها أخذت اتجاهًا فلسطينيًا بينما نحن عرب.»

اختيار ناجي العلي في رسوماته رمزًا يمثّله، هو حنظلة الطفل الفلسطيني، ابن عشر السنوات، الذي يبدو حافي القدمين بثوبه القصير المرقع، وتاج الشوك على رأسه الصغير.

حنظلة هذا الطفل الفلسطيني هو ناجي في بساطته، ونقاء نفسه، وجرأته وصدمته، وكلماته وعباراته اللاذعة، يقول ناجي العلي: قدمته للقراء وأسميته حنظلة كرمز للمرارة، في البداية قدمته كطفل فلسطيني، لكنه مع تطور وعيه أصبح له أفق قومي ثم أفق كوني وإنساني».

ولقد ظل حنظلة رمزًا حاضرًا في حياة ناجي العلي، ومن بعد موته، حيث كان يدرك ذلك ويعيه تمامًا ،هذا المخلوق الذي ابتدعته حنظلة لن ينتهي من بعدي بالتأكيد، وربما لا أبالغ إذ قلت إنني قد استمر به بعد موتي.

ثم شهادات كثيرة تقال في ناجي العلي الإنسان، والمثقف، والسياسي، والفنان، إذا كان كما يقول فايز سارة شخصية شديدة التأثير والحضور، ومن بساطته نشأ انفتاحه على محيطه، ومن شفافيته كان وضوحه وجرأته، ومن طيبته وتواضعه كان إصراره على الحق والحقيقة، كان فنانًا أصيلاً. ذلك هو ناجي العلي: رجل حمل في صقيع غربته الطويلة دفء التراب الفلسطيني، وامتزج به حتى صارا شيئًا واحدًا يمثل سحر الكرامة بالتأكيد.

• الموسيقا العربية/أسئلة الأصالة والتجديد:

أطلقت مجلة المستقبل العربي بمناسبة مرور ٢٤ عامًا من صدورها طورًا جديدًا في تجربتها، يعطي لقضايا الفن والأدب حيزًا يليق بمكانتها في الثقافة العربية المعاصرة، وقد ارتأت إدارة المجلة أن تكون بداية تجربتها تخصيص ملف بعنوان : الموسيقا العربية: أسئلة الأصالة والتجديد.

وقد احتوى هذا الملف عددًا من المقالات والدراسات وحلقة نقاش دارت موضوعاتها حول الموسيقا العربية، والغناء بين الماضي والحاضر، وفنون الموسيقا، وأشهر أعلامها، وروّادها، وواقع وآفاق الحركة الموسيقية والغنائية العربية.

أمّا الموضوعات التي وردت في هذا الملف فهي:

- فيروز في الغناء المعاصر.
- حلب.. مقامات المسرّة.
- المقامات العراقية.
- حلقة نقاش حول الموسيقا العربية.

❖ فيروز في الغناء العربي المعاصر:

يصف الباحث هاشم قاسم مسيرة فيروز خلال نصف قرن من الغناء والعمل في المسرح الغنائي بغزارة الإنتاج، وأصالة الإبداع، إذ شاركت في أكثر من عشرين عملاً مسرحيًا غنائيًا، وغنت حوالي ثلاثة آلاف أغنية.

ويرى أن فيروز لعبت بتجربتها الغنائية دورًا كبيرًا في رفع مستوى الأغنية العربية أداءً وتعبيرًا أو جمالاً.

وحول تجربتها قال الفنان عاصي الرحباني: إن فيروز غنّت الألوان الأوروبية الصعبة في البداية، ثم الألوان الشرقية الصعبة. وجميع الألوان، ومع كل الأوركسترات، وتعد مسيرة الأغنية الفيروزية جزءًا من مسيرة الحداثة في الموسيقا العربية، المنطلقة من العناصر الحية في التراث الموسيقي العربي.

وإذا جاز تقسيم الأغنية الفيروزية إلى مراحل وموضوعات فقد غنت فيروز للضيعة اللبنانية والقرية العربية، حيث قدمت في «جسر القمر» الضيعة العربية في نموذجها اللبناني مخاطبة الناس بلغة صوتية وشعرية تدعو إلى التسامح والحب ووحدة المجتمع عبر طابع فني جذاب وساحر.

وقدمت فيروز في إطار أغنية الضيعة مواسم القطاف، ومواسم دودة القز، والحياكة على النول، والغزل على المغزل، وسهريات برد الشتاء، والصيف وقصص العفاريت والقبضايات، وكانت الأغنية الفيروزية قد ساهمت في إيجاد هواء ثقافي وفني ناهض دعا إلى الحوار والتحرير، ورفض التبعية والانكسار والتمسك بالأمل والتفاؤل، وفيروز في هذا الصدد شكلت **انعطافة في تاريخ** الأغنية العربية التي ركزت بشكل أساسي على نوع واحد تمثل في أغنية التطريب الكامل والاستهلاك النغمي.

وقد مثلت أغنية فيروز نوعًا آخر ناقض فنيًا ما هو سائد، إذ أعطت البعد الاجتماعي والسياسي مكانته الضرورية خصوصًا في فترة الستينات، عندما رفضت في أغنياتها الهزيمة والانكسار على لسان الأمير فخر الدين:

راجعٌ بصوات البلابل
راجع بغناني الحصادين
ساكنٌ طراف المعاول
ساكن بفراريع الحطابين

إلى جانب ذلك ظهرت أغاني فيروز الفولكلورية ذات الطابع الشعبي، كما غنت القصائد العربية والموشحات الأندلسية،

لكبار الشعراء منذ العصر الجاهلي وانتهاء بالقصيدة المعاصرة والحديثة. ومن الشعراء الذين غنت قصائدهم نذكر: عنترة، وأبا نواس، وأحمد شوقي، وجبران خليل جبران، وسعيد عقل، ومحمود درويش، وآخرين.

وامتازت الأغنية الفيروزية بالتصويرية الشعرية واللحنية، وكان صوت فيروز أكبر من الآلة الموسيقية، وأكثر إحاطة بالمناخ التعبيري والنغمي في بعدهما الدرامي، كما غنت فيروز للمدن العربية إذ خاطبت من خلال دمشق وبغداد والقدس وبيسان وعمان والإسكندرية، والقاهرة، وبيروت الإرث الحضاري والتاريخي لتلك المدن، واستنطقت النواحي الرمزية ذات الدلالات النهضوية.

وغنت فيروز لفلسطين ومدنها ومعاناة أبنائها، ومجدت بطولاتهم ودعتهم إلى الصمود والتمسك بحق العودة ولا سيما من خلال برنامج / راجعون/، الذي كان صوت الأمل والثقة في نفوس المشردين من أبناء الشعب الفلسطيني المكافح.

ويرى نقاد الغناء والموسيقا أن الأغنية الفيروزية حملت عناصر النجاح كلها، من حيث النص الأدبي، والمادة الموسيقية، والأداء الفني، والمادة المسرحية والدرامية، ولهذا كانت نموذجًا، (وما تزال) خصوصًا في ظل موجة الغناء الاستهلاكي السائد، والذي قطع صلاته مع ماضيه الجميل والمبدع ليقع في مطبات الاغتراب وسياق الارتداد والتراجع.

❖ حلب ـ مقامات المسرة:

أمّا الفنان والباحث محمد حمادية فهو عندما يتحدث عن مكانة حلب الموسيقية يتوقف عند مقاماتها وقدودها والمؤثرات التي أدت إلى ازدهار الفنون الموسيقية والغنائية فيها.

ويركز في ذلك على عامل البيئة، الحياة الاجتماعية والدينية، وانتشار الطرق الصوفية فيها، حيث يقول: يجب أن نتوقف عند أهم وأول محطة – ويقصد طبعًا فن الغناء- وهي المدرسة الدينية، حيث تخرج من حلقات الذكر الإسلامية معظم المنشدين والفنانين، مثلما تخرج من فرق الترانيم والكورال المسيحية معظم الفنانين المسيحيين، ليكوّنوا معًا نسيجًا فنيًا يعبّر في لحمته عن الترابط الاجتماعي القائم بين الديانتين من جهة وليبنوا صرحًا فنيًا مهمًا، أعطى لحلب شهرتها في هذا المجال.

ويقول: إن المنشّدين والفنانين والمستمعين كانوا يتعلمون ألوان الغناء من موشحات وقدود ومدائح، بالإضافة إلى القصائد والمواويل المرتجلة لحنًا موزونًا وغير موزون، بصفتها الإطار الجامع لكل القوالب الفنية والغنائية، ويضيف أن الطرق الصوفية تتميز عن بعضها باختلاف استعمال الآلات الموسيقية التي تستعملها، وكلها إيقاعية.

ويشير حمادية إلى أشهر أعلام حلب، الذين انطلقوا بفن الموسيقا والغناء إلى آفاق رحبة تخطت حدود حلب إلى البلدان العربية والأجنبية ومنهم: شاكر أفندي الحلبي، وعمر البطش صاحب الألحان الخالدة، ونابغة علم الأوزان، والموشحات، وقد تتلمذ على يده كبار الموسيقيين والغنائيين، ومنهم سيد درويش، وسلامة حجازي، والحامولي وهم الذين نهلوا الكثير من علم الموشحات والأوزان من الشيخ عمر البطش ونقلوه إلى بلادهم.

ولقد كان البطش مدرسة فنية بحق إذ تتلمذت على تراثه أجيال من الفنانين منهم: بهجت حسان، عبد القادر حجار، صبري مدلل، حسن نصال، صباح فخري، وغيرهم من أعلام الفن الحلبي الذين كان لهم أكبر الأثر في تطور وغنى الموسيقا العربية.

وإلى جانب هؤلاء فقد نبغ فنانون لهم شهرتهم في عالم الموسيقا من بينهم: سامي الشوا «أمير الكمان» وجميل عويس، وإبراهيم ونديم، أبناء علي الدرويش وغيرهم.

ويذكر الباحث أن الحلبيين غنّوا القوالب الغنائية المتنوعة وبرعوا فيها، ونسبت إليهم القدود وسميت بالقدود الحلبية، وقد ابتكروا هذا اللون، وأضافوه إلى منمنمات لوحاتهم، فكانوا إذا أعجبوا بلحن ديني بدلوا كلماته إلى مفردات غزلية وغنوه، وإذا أعجبوا بلحن غزلي بدلوا كلماته إلى مفردات دينية وأنشدوه، مع الحفاظ على اللحن في كلتا الحالتين، ولذلك كتب الخلود لتلك القدود وتوارثتها الأجيال، لأنها كانت منتقاة من أجمل الألحان، ومن أشهر ملحني القدود الحلبية: البشنك، والجذبة، وشمبير، والقباني، وغيرهم من كبار المبدعين والفنانين.

❖ **المقامات العراقية:**

ومن فنون الغناء التراثي فن المقامات والمقام مصطلح موسيقي يعني المكان العالي، والمرتفع أو خشبة المسرح، وهو يطلق على الغناء الكلاسيكي في العراق كما يقول الباحث الموسيقي صميم الشريف. والمقام موسيقيًا يعني نغمة، وهو في المغرب العربي يسمى «طبع»، والنغمة كما يقول الناقد صميم الشريف: ليست مقامًا، بل هي فرع من مقام أساسي، إذ يقال: نغمة «الحجاز كاركرد»، ويتألف المقام أو النغمة من ثماني درجات موسيقية يطلق عليها اسم «ديوان» وتكون الدرجة الثامنة جوابًا للدرجة الأولى.

ويضيف أن المقام بصفته عملية فنية ارتجالية في الموسيقا العربية تمارس على نطاق واسع في العراق، وبعض الدول المجاورة له كإيران والهند، وبعض شعوب آسيا الوسطى.

والمقامات العراقية أنواع:

الأول منها: ما كان شعرًا عربيًا، وهذا

النوع له أوزان وإيقاعات معينة مثل مقامات: الراست، والبياتي، والمنصوري، والسيكاه، والحجاز، والحويزاوي، والأورفة، وعدد هذه المقامات وفروعها من النغمات /٢٣/مقامًا.

النوع الثاني: وهو ما كان زجلاً بالعامية، ويسمى «الزهيري» نسبة إلى مبتكرة الملا جادر الزهيري، وهو نوع من أنواع المواليا، ويتألف من سبع شطرات يلعب فيها الجناس دورًا أساسيًا في الكلمة الأخيرة من كل شطرة، بحيث تنتهي الشطرات الأولى الثلاث الأولى والشطرة الأخيرة السابعة بكلمة واحدة، تحمل تطابقًا في الأحرف واختلافًا في المعنى.

وهذا النوع من النظم يخضع غناؤه لأسلوب أداء المقام ولفروعه من النغمات، وله عشرون مقامًا منها: الإبراهيمي، الجبوري، الناري، الراشدي، المخالف، الحليلاوي وغيرها. ومن نماذجه هذا الموال:

ياأهل العروبة لأخذ الثار حنينا
وفيما مضى رقاب أهل الجور حنينا
وبتراب قبر الشهيد السيف حنينا
شقوا صفوف العدا بمجد العروبة يعود
ومن بعد لم الشمل نعزف ناي وعود
ومهما أعادي العرب تعرض علينا وعود
تركنا وعد العدا وللموت حينًا

وحول خصب نص المقام العراقي، يضيف الناقد صميم الشريف: إن المقام العراقي فن غنائي بحت، ويطلق عليه اسم «الفصل الغنائي» وهو يختلف عن المقامات الموسيقية الأخرى التي تعنى بالتأليف الموسيقي والتلحين، ويمر أداء المقامات العراقية بثلاثة أدوار هي:

١ – التحرير: أي ابتداء المقام، وفي هذا الدور يبدأ المغني غناءه من الطبقة المنخفضة لصوته ثم يأخذ بالتدرج صعودًا نحو الطبقة العليا من الأصوات.

٢ – الميانة: وتمثل الدور الثاني، وهي من أهم أجزاء المقام، لأنها تتوسط بين الدورين الأول والثالث، ويقوم المغني خلالها بانتقالات مقامية مختلفة، تسهل له الغوص وراء ألحان جديدة وتوليدات بديعة، وألوان جمالية واستنباطات لحنية لا حدود لها.

٣ – الختام: ويمثل الحصول على ما يسمى جواب الأصوات، وبه يتم التمهيد من خلال جمل لحنية قصيرة للعودة إلى نقطة البداية التي استهل منها غناءه، وبذلك يكون المغني قد استوفى غناء المقام.

ويفصل الباحث صميم الشريف القول في ألوان المقامات العراقية وهي: البياتي، الحجاز، الراست، النوى، الحسيني، ولكل منها نغماته وتعريفاته التي يصل مجموعها إلى ٣٠ مقامًا من أصل خمسين مقامًا.

وإلى جانب ذلك فهنالك نوع آخر من المقامات العراقية هو المقامات الدينية، ومن أشهر من غنى المقام العراقي: أحمد زيدان

البياتي، والملا عثمان الموصلي، والمقرئ عبد الستار الطيار، ومحمد القبّانجي وعباس الشيخلي، ويوسف عمر، ورشيد القندرجي، وحضيري أبو عزيز، وناظم الغزالي، وهاشم الرجبي، وحمزة السعداوي، وشاكر النجار... وغيرهم.

❖ **حلقة نقاش حول الموسيقا العربية:**

وكان من بين الفعاليات التي احتواها ملف الموسيقا العربية حلقة نقاش جمعت بين عدد من الموسيقيين والفنانين والباحثين والنقاد العرب هم: شربل روحانا (لبنان) عبيدو باشا (لبنان) عبد الإله بلقزيز (المغرب) نبيه الخطيب (لبنان) هاني سلبيني (لبنان)، وقد أدار حلقة النقاش هاشم قاسم.

وكانت مادة الحوار في هذه الحلقة تدور حول: النتاج الموسيقي العربي في اتجاهاته المختلفة بدءًا بالجانب التراثي العربي، وانتهاء بالتجارب التحديثية، ودور وسائل الإعلام والنقد الموسيقي، والمعاهد الموسيقية، والانفتاح على موسيقا الشعوب الأخرى، وإشكالية التعاطي مع التراث الموسيقي العربي، ومن بين الآراء والأفكار التي طرحها المشاركين في هذه الحلقة، لخصّ لنا الناقد الموسيقي شربل روحانا، واقع واتجاهات الأنماط الموسيقية السائدة على الساحة العربية، والتي تتلخص بالآتي:

- **الفئة الأولى:** وتشمل الموسيقيين التقليديين الذي ينتمون إلى التراث بطريقة متزمتة، لا تقبل التواصل بين موسيقا الأمس، وموسيقا اليوم، وترفض التجديد، وتعدّه تجاوزًا أو تطاولاً على موسيقا التراث.

- **الفئة الثانية:** وتشمل الموسيقيين المقلدين للأنماط الأجنبية من كتابة سيمفونيات وكونشيرتات، وموسيقا الروك والجاز، وهؤلاء على انقطاع تام مع الموسيقا التراثية، ولا يتواصلون معها.

- **الفئة الثالثة:** وهي فئة تمزج في تجربتها الموسيقية بين موسيقا الشرق وموسيقا الغرب، وتزاوج بينهما في الألحان، والآلات، ومفردات الأغاني.

- **الفئة الرابعة:** وترى أن كل تطوير للموسيقا العربية يجب أن ينطلق من مكونات الموسيقا العربية، وهي المقام والإيقاع والتقاسيم، مع تأييدها أهمية الاقتباس من موسيقا الحضارات الأخرى، من خلال موهبة موسيقية تستطيع أن تحقق الأصالة والتجديد في آن واحد.

- **الفئة الخامسة:** وتشمل الموسيقيين الذين يريدون تطبيق الهارموني الغربي على المقامات الشرق - عربية بطريقة غالبًا ما تكون مؤذية للحن الأساسي ولروحية الموسيقا العربية.

وهذه التيارات إن دلّت على غنى ثقافي فإنها تدل من جهة أخرى على تخبط، وضياع وفقدان الشعور بالانتماء والهوية، لاسيما في إطار عصر العولمة وتجاذب

الثقافات وسيطرة وسائل الإعلام، يدعو شربل روحانا إلى ضرورة معرفة الموسيقا العربية كي ترافق الجيل الجديد مع حفاظها على سماتها وخصائصها الفنية والتراثية.

❖ اتجاهات النشر التجاري للكتب:

تجيب هذه الدراسة المكّونة من قسمين وعدد من الملاحق على تساؤلات طرحها المؤلف عبد العزيز بن محمد الزير حول الكشف عن الاتجاهات النوعية الموضوعية لما نشر من الكتب التجارية في المملكة العربية السعودية، وتحديد سماتها واتجاهاتها الكمية، بالإضافة إلى الكشف عن التوزيع المكاني لناشريها، وهي دراسة صدرت سنة ٢٠٠٢ ضمن خطة مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية.

وتغطي مادة الدراسة / ١٨٣١/ كتاباً نشرتها / ١٦٠/ دار للنشر الخاص في المدن والمناطق السعودية، خلال فترة خمس سنوات تمتد مابين ١٩٨٩ - ١٩٩٣، ولا يشمل ذلك بالطبع الكتب المدرسية والخرائط، وكتب الأطفال والمخطوطات والصور البيانية والدوريات والمطبوعات الحكومية.

وبنى المؤلف دراسته على المنهج التاريخي، ومنهج تحليل المضمون، وسار في إعدادها على مراحل اعتمدها، تقوم على مرحلة جمع المعلومات، وترتيبها وعرضها واستخلاص النتائج منها، مستنداً في عملية الجمع على قوائم الناشرين السعوديين، ودليل المعرض الثاني للكتاب في عام ١٤١٢ هـ، وما تعرضه مجلات عالم الكتب والحرس الوطني، والفيصل.

والمؤلف لا يتخطى الدراسات السابقة، ولا ينكر أثرها وجهود أصحابها، وهو إذ يشير إلى أهمية دراسات: محمد الشامخ، وعبد الله الماجد، ويحيى بن جنيد الساعاتي، وعباس طاشكندي، وسعد الظبيعان.. وغيرهم، والتي غطت مساحة واسعة من هذا الموضوع، فإنه يرى أن تلك الدراسات تركت فجوة في تغطية الاتجاهات النوعية والكمية والموضوعية لحركة نشر الكتب التجارية، فجاءت دراسته لتستكمل النقص، وتسد الفجوة موضحة بدقة اتجاهات النشر من حيث موضوعات المعرفة، ومن حيث الكم المنشور سنوياً، والموزع على المدن والمناطق السعودية.

وبعد أن عرض الزير مفهوم ودلالة النشر لغة واصطلاحات، والعوامل التي أدت إلى ازدهار حركة التأليف وصناعة الكتاب من حيث ارتباطها بالتراث الديني، وتطوير التعليم، وانتشار المطابع ودور النشر التجارية، وتشجيع المؤلفين والدارسين مادياً ومعنوياًمن مختلف الهيئات والمؤسسات والأفراد، قام بترتيب الكتب المحصورة بهذه الدراسة وفق تصنيف ديوي العشري، وقد جاءت نتيجة ذلك على النحو التالي:

الموضوع	عدد الكتب المنشورة	النسبة المئوية إلى المجموع
الديانات	٩٩٣	٪٥٤.٢٣
الآداب	٢٠٧	٪١١.٣٠
الجغرافيا والتراجم والتاريخ	١٨١	٪٩.٨٨
العلوم الاجتماعية	١٤٩	٪٨.١٣
العلوم التطبيقية	١١٣	٪٦.١٧
المعارف العامة	٥٧	٪٣.١١
اللغات	٥٠	٪٢.٧٣
الفلسفة	٤٥	٪٢.٤٥
العلوم البحتة	٢٥	٪١.٤٠
الفنون	١١	٪٠.٦
المجموع	١٨٣١	٪١٠٠,٠٠

ومن خلال تحليل اتجاهات وموضوعات الكتب السابقة استخلص المؤلف عدة نتائج، حيث تبين له أن الكتب المؤلفة في حقل الدراسات الدينية جاءت في مقدمة ما نشرته المطابع التجارية، وأن الكتب الخاصة بالدين الإسلامي كان لها النصيب الأكبر من تلك الكتب المنشورة خلال فترة الدراسة.

كما لاحظ الباحث مدى الاهتمام بنشر كتب الأدب العربي، وضعف ذلك الاهتمام بآداب اللغات الأخرى، وأن كتب التربية والتعليم تصدرت ما نشر في العلوم الاجتماعية، وأن كتب تاريخ قارة آسيا والتراجم والأنساب والأعراق، كانت أكثر اهتمامًا، مما كتب في الموضوع ذاته عن القارات الأخرى.

وتبيّن للمؤلف أن كتب اللغة العربية تصدرت ما نشر في موضوعات التراث، وأن كتب الببليوغرافيا والفهارس تصدرت قائمة الكتب المنشورة في موضوعات المعرفة العامة.

ومن النتائج الأخرى التي توصل إليها الباحث عبد العزيز بن محمد الزير، ما تبين له من ضعف الاهتمام بنشر الكتب ذات الموضوعات الفلسفية، وكتب الطب والتقنية وعلوم الإدارة.

واتضح له أن غالبية الكتب المنشورة في الفترة موضوع الدراسة كتب حديثة التأليف، وأغلبها كتب ذات طابع فردي في التأليف، وأن النسبة العظمى منها كتب أصيلة، وليست مترجمة، وأن الكتب ذات الطبعة الأولى هي الأكثر نشرًا ضمن العينة، مع تغطيتها لمعظم موضوعات المعرفة العامة.

وينتقل الكاتب في فصل جديد إلى تحليل السمات الكمية والنوعية لكتب الدراسة، وغاية هذا التحليل إبراز الصورة أو السمات المادية للكتاب، وإظهار جوانب الاختلاف في المدى المادي بين الطبعات المختلفة للكتاب، وكذلك وصف نوع غلاف الكتاب ضمن حقل الرقم المعياري وشروط الاقتناء.

واعتمدت المعالجة الكمية والنوعية للكتب المنشورة، على تقسيمها إلى فئات حسب سماتها الببليوجرافية. وشمل ذلك تحليل فئات الكتب حسب عدد صفحاتها، ومجلداتها، ونوعية التجليد، وعدد

الطبعات، وسنة النشر، ومكانه وحجم النشاط التجاري لدور النشر، بالإضافة إلى تحليل فئة الكتب من حيث فردية التأليف أو الاشتراك مع الآخرين، وكذلك فيما يتعلق بفردية النشر، أو الاشتراك مع دور النشر الأخرى.

ومن خلال دراسة وتصنيف وتحليل الجوانب السابقة توصل الباحث إلى استنتاجات هامة، عبّرت عن اهتمامات وتوجهات مؤسسات النشر التجارية تمثلت بما يلي:

- التركيز على الكتب صغيرة الحجم، التي تعتمد على طرح الموضوعات بشكل موجز.

- الاهتمام بالكتب ذات المجلد الواحد، التي لا تحتاج إلى تجليد مقوّى، وأن الكتب ذات المجلدات المتعددة اقتصر على دور نشر محدودة.

- أغلب الكتب المنشورة ذات تأليف فردي، وأنها طبعت لمرة واحدة، وأن غالبية الكتب تم نشرها في مدينة الرياض «١٢٧٧» ثم جدة «٢٧٧». وباقي المدن السعودية الأخرى «٢٧٧» كتابًا.

- كما لاحظ المؤلف أن نسبة التأليف والنشر المشتركة ضعيفة، وأن حركة النشر سارت بوتيرة متصاعدة خلال سنوات الدراسة، مما يشير إلى تطور حركة التأليف، وازدهار صناعة الكتاب.

وقد استطاع المؤلف من خلال دراسته وتحليله لاتجاهات وموضوعات النشر التجاري للكتب، وتحليل سماتها الكمية والنوعية، أن يحصر التوصيات العامة التي خرجت بها هذه الدراسة بما يلي:

- ضرورة الحصر الببليوجرافي المستمر لتغطية موضوعات المعرفة المختلفة المنشورة، وتلافي أي تقصير في أي فرع من هذه الفروع.

- دعوة دور النشر التجارية إلى تبني المؤلفين الموهوبين من الشباب، وتشجيعهم على التأليف والإبداع.

- التشجيع من قبل الهيئات العلمية على التأليف المشترك لإثراء الحركة الفكرية، ودعم هذا الاتجاه.

- تشجيع الدولة لدور النشر الصغيرة ودعمها بالمحافظات والمدن، وخلق المنافسة بينها من خلال إشراكها بالمسابقات وفي مهرجانات التكريم.

- الاهتمام بكتب التراث، وجمع المخطوطات، وتحقيقها، ونشرها والكتابة عليها.

- الاهتمام بالقضايا العلمية لمواكبة التطور الحضاري والتشجيع على الإبداع والابتكار، والاهتمام بتأليف الكتب العلمية من قبل المتخصصين.

- إيلاء عملية الترجمة عناية خاصة بهدف تطوير الحركة العلمية والثقافية، والاطلاع على ثقافات الأمم الأخرى.

- تغطية جوانب النقص في نشر الكتب

المتعلقة بآداب اللغات غير العربية، وتاريخ وجغرافية الحضارات الأخرى، وكذلك العلوم الزراعية ومشكلات المياه، والمناظرات العلمية.

- التنسيق بين دور النشر وتشجيعها على الإصدارات المشتركة والحد من مركزية بعضها بزيادة عددها، وتوزّع انتشارها في مختلف المدن والمناطق.

- الاهتمام بنشر الكتب الحرفية والمهنية، وكتب الفنون، والتنسيق بين كتّاب الموضوع الواحد، وخاصة في الموضوعات العلمية، والعمل على إصدار طبعات متعددة للكتب المؤلفة في هذه الموضوعات، لما لها من أهمية كبيرة في الحياة العلمية، وإثرائها بالمعرفة والفن الرفيع النابع من التراث العربي الأصيل.

* مؤتمر المثقفين العرب:

احتضنت عمان العديد من المناسبات والتظاهرات الثقافية والفكرية، والمهرجانات الأدبية والفنية بصفتها عاصمة للثقافة العربية لعام ٢٠٠٢.

ومن بين تلك الفعاليات الهامة كان انعقاد مؤتمر المثقفين العرب، الذي دعا إلى الاهتمام باللغة العربية، وإعادة إحيائها في مختلف مجالات الحياة سواء في الوطن العربي، أو بين أوساط المغتربين العرب في ديار الغربة والمهجر.

وفي افتتاح فعاليات هذا المؤتمر الذي انعقد تحت شعار «دور المثقفين في الوطن العربي في نهضة بلدانهم ودعم القضايا العربية»، أشار وزير الثقافة الأردني حيدر محمود إلى أهمية تعميق الحوار بين الثقافات الإنسانية، وعرض الوجه الحضاري للثقافة العربية الإسلامية.

وأكدّ على أهمية منح الإعلام دورًا أكبر في نشر الثقافة، وتوسيع آفاقها، وتعميق أبعادها، وإعطائها بعدًا أوسع في حركة التنمية الاجتماعية.

كما أكد أمين عام المجمع الثقافي العربي عبد الرؤوف فضل الله على أهمية أن يتعامل كل العرب مع الثقافة العربية، وتراثها بصفتها الأرض الأكثر صلابة عبر التاريخ بالنسبة إليهم، ودعا المثقفين العرب إلى الالتصاق بثوابتها ومقوماتها، وبما حققته من أهداف على صعيد توحيد أبناء العروبة وحفظ هويتهم وتراثهم الفكري والحضاري عبر الأجيال.

وأوضح أن الارتقاء بشخصية الإنسان العربي شرط أساسي لتمكينه من تجاوز واقعه وعلى بلوغ الكمال الحضاري، وذلك من خلال توفير مناخ فعلي ومنفتح وحيوي، ينمّي قيم الإبداع، وإنتاج المعارف ويتيح الفرصة أمام أبناء الجيل الصاعد، ويضمن لهم القدرة على تطوير البنى الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات العربية.

وعلى صعيد الدعوة إلى الاهتمام باللغة العربية دعا المشاركون في هذا المؤتمر إلى تأسيس جمعيات، هدفها الحيلولة دون

ذوبان الجاليات العربية المغتربة في الثقافة الأجنبية، وإنشاء مراكز ثقافية عربية في العواصم الكبرى، والعمل على ربط المهاجرين العرب بأوطانهم، وتعليم اللغة العربية لأبنائهم، وإعادة الدور والمكانة لها بين أوساطهم وضمن فعالياتهم ونشاطاتهم، لأنها اللغة المعبرة عن فكر الأمة العربية وضميرها، ووجدانها.

وفي هذا المنحى المثار حول إنعاش العربية بين أوساط المهاجرين، وتفاعل الثقافات، وحوار الحضارات قدم عدد من الباحثين العرب دراسات وأوراق عمل ومقترحات تصب في هذا المسعى، حيث أكد الباحث جورج المر: ضرورة عدم الاكتفاء بإنشاء مؤسسات ثقافية لتعزيز الانتماء القومي، لأن الأهم بالإضافة إلى ذلك هو أن يكون الانتماء مرتبطًا بالأرض والقيم والعادات والتقاليد، واللغة والثقافة والتراث، ودعم المهاجرين العرب في هذه المجالات كافة ضرورة تنطلق من اعتبارهم ثروة كبيرة لأوطانهم قادرة أن تمد جسور التواصل الحضاري، والتبادل المعرفي بين ثقافتهم الأم، وثقافات المجتمعات التي يعيشون فيها.

❖ مئوية المتحف المصري:

احتفلت مصر قبل أيام قليلة بمرور قرن على تشييد المتحف المصري الكائن في ميدان التحرير، أشهر ميادين القاهرة، وسط مظاهر كرنفالية، تخللتها عروض سينمائية، ومقطوعات موسيقية، ومعرض للصور الفوتوغرافية، وآخر للكنوز الأثرية، ضم أكثر من /٥٠٠/ قطعة أثرية، من كنوز الحضارة المصرية التي لم يشاهدها الجمهور من قبل، وهي مما استعادته مصر من الخارج، مما سرق من آثارها، ومدنها، وتمثل جميع العصور المصرية بدءًا من عصر ما قبل التاريخ ومرورًا بالعصور الفرعونية والقبطية والرومانية والإسلامية، بالإضافة إلى عدد من التماثيل المعدنية، منها تمثالان للملك ببي الأول مؤسس الأسرة الخامسة والثلاثين.

واحتوى المعرض كذلك تمثالاً لكاتب من الحجر الجيري الملون يعود إلى عصر الدولة القديمة (٢٥٠٠ - ٢٨٠٠) ق.م.

كما شمل العرض ٢٤ تمثالاً استعيدت من إيطاليا، ونموذجًا لمقبرة من عصر الأسرة السادسة والعشرين (٦٦٦ - ٥٢٤) ق.م.

ومن أهم المعروضات الأخرى لوحة الضرائب والجمارك، وهي من الغرانيت الأسود مدون عليها ١٤ سطرًا من الكتابات، إضافة إلى طبق من الذهب الخالص، يطلق عليه اسم «باتيرا» كانت تمسكه تماثيل الآلهة داخل المعابد لتقديم

القرابين، ونحواً من /١٠٠/ قطعة من العملات والحلي الذهبية من العصر البطلمي.

تعود بدايات التفكير بإنشاء متحف للآثار المصرية إلى عهد محمد علي باشا (١٨٠٥ - ١٨٤٩) والي مصر الذي أصدر سنة ١٨٣٥ مرسوماً يقضي بإنشاء مصلحة الآثار والمتحف المصري، وكانت مؤسسة تهدف إلى توعية الرأي العام بأهمية الآثار وقيمتها، وضرورة الحفاظ عليها، كما أصدر في العام نفسه قراراً يمنع تهريب الآثار المصرية والاتجار بها، ثم كلّف محمد علي باشا سنة ١٨٤٨ محمد علي لبنان بك وزير المعارف بوضع بيان شامل بالمناطق الأثرية في مختلف الأراضي المصرية.

ثم توقف العمل في هذه المجالات بوفاة محمد علي باشا سنة ١٨٤٩، واستمر ذلك إلى عهد الخديوي سعيد الذي وافق على إنشاء مصلحة الآثار المصرية سنة ١٨٥٨، حيث دفع اكتشاف مجموعة من الجواهر والحلي والأسلحة في منطقة «دراع أبو النجا» في طيبة إلى إنشاء متحف الآثار في بولاق، وقد بني في عهد الخديوي إسماعيل، وافتتح للزيارة أمام الجمهور للمرة الأولى سنة ١٨٦٣، ولكن هذا المتحف تعرّض للفيضانات التي غمرت قاعدته، مما دعا إلى البحث عن موقع آخر، فأحدث المتحف الجديد سنة ١٨٩٠، ونقلت إليه الآثار من المتحف القديم، وتم افتتاحه رسمياً في ١٥ كانون الثاني من العام نفسه.

وفي عام ١٨٩٧ وضع الخديوي عباس حلمي الثاني حجر الأساس لبناء المتحف المصري، الذي صمّمه المهندس المعماري الفرنسي مارسيل دورنو، وتم افتتاحه رسمياً عام ١٩٠٢، وقد تولى آنذاك إدارة المتحف الفرنسي غوستاف ماسبيرو، أما أول مدير مصري له فكان محمود حمزة.

ومما يجدر ذكره أن المتحف المصري كان يضم /٣٦/ ألف قطعة أثرية عند تدشينه سنة ١٩٠٢، وهو اليوم يحتوي /١٦٠/ ألف قطعة أثرية تمثل مختلف العصور التاريخية المصرية.

وفي سياق تطوير عمل المتحف من خلال أعمال التحديث والتجديد التي أجريت له على صعيد قاعات العرض والإضاءة والتكييف وغيرها من الخدمات الأخرى، بدأ المتحف المصري بتطبيق خدمة المرشد الإلكتروني، حيث سيكون بمقدور المهتمين بالآثار المصرية مشاهدة مقتنياته، التي تصل إلى ملايين القطع الثمينة على شبكة المعلومات الدولية «الإنترنت» والمرشد الإلكتروني الجديد عبارة عن أداة إلكترونية بحجم كف اليد بها سماعات، تساعد الزائر في عملية التجوال ضمن قاعات المتحف الكثيرة.

ويذكر الدكتور فاروق الدمياطي مدير المتحف المصري حالياً أن أهمية هذا

المتحف ترجع إلى كونه المتحف الأثري الوحيد في العالم، الذي تم بناؤه كمبنى متحف عام ١٩٠٢، عندما كانت المتاحف عبارة عن فيلات، ولكونه المتحف الوحيد، الذي يضم أضخم مجموعة أثرية بأعظم اكتشافات وآثار العالم، خاصة تمثال الملك توت عنخ آمون، والمومياوات الفرعونية.

وما يجدر ذكره كذلك أن المتحف المصري تعرض عبر هذه الفترة الطويلة من تاريخ إنشائه إلى العديد من السرقات، ومن بينها :اختفاء عصا الملك توت عنخ أمون سنة ١٩٥٩، واختفاء ست سبائك ذهبية إبان العدوان الثلاثي على مصر ١٩٥٦... إلخ.

وفي إطار السرقات التي تتعرض لها الآثار المصرية بشكل عام، ذكر الأمين العام للمجلس الأعلى للآثار في مصر الدكتور زاهي حواس، أن بلاده انتهت من إعداد ورقة عمل مصرية بشأن استرداد الآثار المسروقة، وأنه سيتم تنفيذها في إطار اتفاقات دولية ثنائية وبالتعاون مع وزارة الخارجية والسفارات المصرية في الخارج.

وأكد الدكتور حواس أن الورقة تتضمن العمل على تحديث جرد القطع الأثرية في مخازن المتاحف الأثرية، وبالتعاون مع الدول ذات الخبرة في هذا المجال، وكذلك التعاون في إعداد قواعد البيانات للآثار المهربة، وإعدادها في كراسات يتم توزيعها على المتاحف العالمية لسهولة التعرف على القطع المسروقة والعمل على إعادتها.

وأكد أن مصر تحاول اليوم استعادة عدد كبير من القطع الأثرية المهربة إلى خارج البلاد، والتي يتم عادة بيعها إلى محلات، أو عرضها على مزادات في عواصم أجنبية، أو تقتنيها بعض المتاحف العالمية، ومن ذلك استعادة ٥٢ قطعة مصرية معروضة حاليًا في صالة كريستي في نيويورك.

❖ مهرجان الصحراء التونسية:

بالرغم من كون الصحراء الأكثر حضورًا في جغرافيتنا وثقافتنا إلا أننا لم نألف كما يقول شوقي عبد الأمير: تناولها في أدبنا الحديث إلا بالرمز والإيحاء والاستعارة.

ذلك أن المجتمع الصحراوي يعيش بطبيعته على تجربة الحدود القصوى كما يرى سعيد الغانمي، فهو مجتمع موجود في مكان منبسط، وفي زمان دائري يعيد إنتاج نفسه باستمرار، ولا وقت لديه للانشغال بما يتعدى الحاجات الضرورية، فإن تجاوزها إلى الكمالي، فهذا يعني تغيير بنيته وتركيبته، وتهديد وجوده كمجتمع صحراوي.

والصحراء في عالمها الخاص، وجاذبيتها الساحرة، ونقائها الفطري، برموزها وإيحاءاتها، وعادات سكانها، وتقاليدهم، بطقوسها وعلاقات كائناتها كانت حاضرة في فعاليات مهرجان

الصحراء والواحات في تونس، الذي أقيم قبل فترة قريبة.

وفي سياق هذه التظاهرة ذات الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياحية نظم المهرجان الدولي للواحات والبادية التونسية عدة فعاليات مختلفة تجمع بين الندوات الفكرية، والحفلات الفلكلورية وعروض الأزياء، والنشاطات الاجتماعية والاقتصادية التي تعرف المشاهد بحياة الواحات، وسكان الصحراء.

وفي هذا الجانب قدّم المهرجان ندوة حول «دور الصحراء في تقارب الشعوب والثقافات والحضارات» كما قدم ندوة أخرى تبحث في تاريخ وعادات وتقاليد الواحات والبادية التونسية، ولا سيما دور منطقة الجريد وتاريخها، وإسهاماتها في إثراء الفكر التونسي والحضارة الإنسانية.

أما النشاطات الاجتماعية والفنية الأخرى فقد امتازت بتنوعها، وغناها اللذين يعكسان جمالية الصحراء والواحات، وأنماط الحياة، وتجلياتها فيهما، فإلى جانب الحفل الذي قدّم عن جني محاصيل التمور، والمعرض الخاص بأصنافها، وأنواعها، كانت هنالك حفلات فلكلورية، شاركت بها فرق عربية وأجنبية، بالإضافة إلى الفرق الفلكلورية التونسية التي قدمت مشاهد من طقوس «الدخلة» المعبرة عن فنون الفرق الصوفية والطرقية.

ومن الفعاليات الأخرى التي قدمت سهرة ترفيهية تضمنت أكلات تقليدية للبادية التونسية، وورشات حية تمثل الصناعات القديمة، ومشاهد من الألعاب ومسابقات الفروسية، وقوافل الإبل، واختتمت مهرجانات الصحراء والواحات التونسية بعروض أزياء تمثل لباس البادية، وانتخاب ملكة جمال الواحات.

وفي جمال نساء البادية قال المتنبي:

حسن الحضارة مجلوب بتطرية
وفي البداوة حسن غير مجلوب

إحالات

١ - مجلة العربي عدد ٩٢٥ - والشرق الأوسط عدد ٨٧٨٢.
٢ - مجلة الآداب عدد ١٠.
٣ - مجلة المستقبل العربي عدد ٢٨٥.
٤ - اتجاهات النشر التجاري للكتب، نشر مكتبة الملك فهد الوطنية ٢٠٠٢.
٥ - الحياة عدد ١٤٥٠٧.
٦ - موقع البوابة على شبكة الإنترنت.

❖ ❖ ❖

بانوراما الثقافة العالمية

كمال فوزي الشرابي ❖

آداب

حوار مع الروائي البيروفياني ماريو بارثماس يوسا: رواية عن الديكتاتورية (عيد التيس)

مقدمة:

في السادسة والستين من عمره يجذبك ماريو بارثماس يوسا (أو جوسا) MARIO VARGAS LLOZA بقامته المديدة ونظرته الصافية التي تشبه نظرة من عاشوا في توافق تام مع أنفسهم. وحين يستذكر «حكم» رافائيل ليونيداس تروخيو رئيس جمهورية الدومينيكان - من ١٩٣٠ إلى ١٩٦١ حيث اغتيل وعمره تسعة وستون عاماً - تنفرج شفتاه في الوقت ذاته عن ابتسامة ساخرة ومؤلمة. وإذا كانت روايته الأخيرة وعنوانها (عيد التيس) تندرج، بحسب التقاليد اللاتينية الأمريكية، في قائمة الروايات عن الديكتاتورية، وقد بدأها بشكل رائع الكاتب الغواتيمالي كيغيل أنخل أستورياس بروايته الشهيرة (السيد الرئيس)، فإنها تغمس جذورها في بداية فترة الشباب لدى المؤلف.

(❖) كمال فوزي الشرابي: شاعر ومترجم من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. رئيس تحرير مجلة (القيثارة). من دواوينه المطبوعة (قبل لا تنتهي). (الحرية والبنادق).

بلى، لقد عرف ماريو بارغاس يوسا الديكتاتورية منذ أن كان طفلاً في مسقط رأسه مدينة أريكويبا AREQUIPA بالبيرو، وذلك تحت لسعات سياط «هذا السيد الذي كان أبي»، وهو ميكانيكي راديو كان يتدخل في كل شيء ويراقب كل شيء انتقامًا من منشأ زوجته الارستقراطي. كما عرف الديكتاتورية فيما يشبه إصلاحية أحداث بكلية ليونسيه برادو العسكرية، وقد وصفها في روايته (المدينة والكلاب)، وهي الكلية التي تلقى فيها دروسه الثانوية.

أما روايته الرائعة (محادثة في الكاتدرائية)، وهي صالة عرض لمسوخ مكانُ لقاءاتهم هو المبغى، ففيها يرسم لنا العمق الأخضر المائل إلى الزرقة الذي يكتشف فيه الحضور الدائم للديكتاتور أودريا ODRIA الذي تجرأ الكاتب، وهو بعدُ مراهق، أن يقيس نفسه به في العام ١٩٦٢: بما أن الطلاب الشيوعيين المسجونين لم يكن لديهم فُرُش ولا أغطية فإنه يجب عليه أن يطلب موعدًا لمقابلة وزير الداخلية. ومنهم كاتبنا بشكل مبكر أنه كان لديه الخيار بين أمرين: إما أن يخترع لنفسه شخصية خاصة وإما أن يصبح قرينًا لرئيس أو مرزبانًا كما في بلاد فارس القديمة. وبما أنه كان واثقًا بنفسه فقد تزوج في التاسعة عشرة من عمره العمة جوليا التي تكبره بثلاثة عشر عامًا (انظر كتابه «العمة جوليا والموظف الصغير» وقد فاز بجائزة أفضل كتاب أجنبي بفرنسا للعام ١٩٨٠). وكان في الوقت ذاته يتابع دراساته الأدبية في جامعة ليما ويمارس عملاً صحفيًا قاده إلى مدريد ثم إلى باريس - من عام ١٩٥٨ إلى عام ١٩٦٦ - حيث عمل في مؤسسة برليتز BERLITZ الشهيرة، ثم في الفرانس بريس - وكالة الصحافة الفرنسية - وسواها.

إن حياة يوسا لتشبه حقًا رواية. صدر له حتى الآن عشرون كتابًا ودراسة: (الاحتفال المستمر) عن غوستاف فلوبير، (اليوتوبيا العتيقة) عن الكاتب البيروفياني خوسيه ماريا أرغويداس ARGUEDAS، وفي مجال الرواية التاريخية رائعته المدهشة (حرب نهاية العالم) وقد استوحاها من الكاتب البرازيلي إقليدس داكونيا، وتروي انتفاضة عام ١٨٩٦ التي قام بها بؤساء منطقة السرتان في شمال البرازيل، بعد أن بث في نفوسهم روح الثورة والتعصب نبيٌ من جماعة الكاتار CA-THARE المانويين الذي يعيشون في الجنوب الغربي من فرنسا ويبشرون بدعوتهم أينما وجدوا. وله أيضًا رواية خيالية تتحدث عن الأعراس البربرية في أساطير المايا، كما تتحدث بطرافة وإسهاب عن الكاتب الفرنسي الشهير ألكسندر دوما وعنوانها (الإنسان الذي يتكلم).

خاض ماريو بارغاس يوسا معركة

الانتخابات الرئاسية في البيرو عام ١٩٩٠ - وكانت البيرو آنذاك فريسة حرب أهلية ضروس - وذلك ضد ألبيرتو فوجيموري الذي تغلب عليه في الدورة الثانية مستعيدًا برنامجه الخاص بهدف وحيد هو «إصلاح الديكتاتورية بعد عامين»!

في عـــام ١٩٩٥ صـــدرت له رواية (السمكة في الماء). وكان قد اكتسب الجنسية الإسبانية، وفاز بجائزة ثربانتس الشهيرة وذلك في العام ١٩٩٤. والمعروف أنها أكبر جائزة في إسبانيا. وهكذا أصبح كاتبًا عالميًّا ذائع الصيت.

وها هو بعد ذلك يعطينا أفضل كتبه: ستمئة صفحة نقرؤها كثلاثية، كرواية كبيرة جميع أشخاصها قد وجدوا على وجه التقريب، وحيث ثلاث قصص تتوالى، تتشابك، تتواقع قبل أن تتشابه بشكل مدهش في طلقة بندقية تجعل كل شيء يتغير. ثلاثة أزمنة: زمن المتآمرين الذين ينتظرون في البداية على طريق «بيت الأكاجو» (المبغى الذي يذكرنا بروايته «محادثة في كاتدرائية»)، سيارة «التيس» الذي يجب اغتياله، اليوم الأخير في حياة الديكتاتور تروخيو، والإقامة القصيرة في سان دومينغو للمحامية النيويوركية أورانيا كابرال في العام ١٩٩٦، بعد خمسة وثلاثين سنة من رحيل مفاجئ جرى بالضبط قبل الاغتيال (كان عمرها أربعة عشر عامًا) وحوارها الذاتي الذي توجهت به إلى عنوان أبيها المعاق الأخرس.

ثلاثة ألغاز: هل سيصاب الهدف وهل سينجح الانقلاب؟ إلى أين ستمضي أو ستصل مطالبات «البحرية السابقة» ضد الولايات المتحدة التي وضعتها في مكان معرض للخطر الشيوعي، وتفرض عليها العقوبات الآن؟ ما هو سر أورانيا؟ إعادات للأوضاع، تصرفات غير متوقعة... إن ماريو بارغاس يوسا ليؤسر قارئه، ويغرقه في مستنقع تاريخ يتجاوز الخيال، قد يكون السر فيه هو الإنسان فيما وراء مداعبات وكالة الاستخبارات الأمريكية...

س - تذكرنا روايتك (عيد التيس) في الوقت ذاته بتتابع موسيقي ذي ثلاثة أصوات وبفيلم لكوستا غافراس COSTA GAVRAS مهجن على طريقة ديفيد لينش DAVID LYNCH، وبروايات فوكنر الذي كان اندره مالرو يقول عنه أنه يطرق موضوع الوضع الإنساني كما يطرق، تطفل التراجيديا الإغريقية الرواية البوليسية»....

ج - أحب كثيرًا فكرتك عن روايات فوكنر. فوكنر هو أول كاتب قرأته وقلم رصاص وقصاصة ورق في يدي، محاولاً أن أفك ألغاز هذه البنى الزمنية، والطريقة التي كان بها ينظم وجهات النظر. تراجيديا أو فاجعة إغريقية؟ رواية بوليسية؟ أكيد! كانت الوقائع برعبها تتجاوز المستحيل، وكان يجب طردها. قد يصدمنا أن يصنع الكاتب من الألم أو من الوحشية مادة للإبداع. لكن هذا هو وضع الكاتب: أن

يحول ما يقرؤه، ما يعيشه، إلى عمل فني. والديكتاتورية، كما أحسن مالرو في تبيانها، موضوع غني بامتياز لأنها تجربة ذات حد تجبرنا على مواجهة الخوف. إنها البرهان الذي بموجبه نستطيع أن نلاحظ أفضل ما يوجد وأسوأ ما يوجد في الكائن الإنساني. وديكتاتورية تروخيُو، عندما كنا في مطلع الصبا، كان من شأنها أن دفعت الخصائص إلى أقصاها: القسوة، الفساد، وكذلك المسرحة...

بلى، كان تروخيُّو لا يحتمل على الإطلاق كما كان مثيرًا للضحك في تصرفاته: عين ابنه رمفيس كولونيلاً وهو في التاسعة من عمره، ثم رقاه إلى رتبة جنرال وهو في الثانية عشرة، وذلك في احتفال جماهيري كبير... وكان هو نفسه يصمم بذلاته الخارقة وشكل شاربيه الهتلريين، يساعده في ذلك أنموذج مهووس من نيويورك كان قد استقدمه خصيصًا وتبناه. وكان هذا المهووس في الوقت ذاته رئيس تشريفاته ووزير مُتَعه وملذاته. اسمه مانويل ألفونسو. مازلت أحتفظ بهذه الصور في ذاكرتي أيام كنت طالبًا في كلية الآداب بجامعة سان ماركوس بليما.

س - أهذا هو ما أعطاك فكرة روايتك؟

ج - كلا. ما رغبني حقًا في العمل إنما هي إقامتي الأولى في جمهورية الدومينيكان في العام ١٩٥٧، بمناسبة تصوير فيلم مقتبس من روايتي (بانتاليون والزائرات) بقيت هناك ثمانية أشهر. ذُهلت لما سمعته من شهادات وأصابني الرعب ولكني سُحرت بما سمعت، وخصوصًا لما علمته من أمر تروخيُو في أثناء جولاته داخل البلاد، إذ كان الفقراء من شعبه يقدمون إليه بناتهم الأبكار كما لو أنه إله وثني. وقد أكد لي ذلك أحد أمناء سر تروخيُو قائلاً: «نعم، نعم. كان ذلك يشكل حتى مشكلة بالنسبة إلينا، وكنا نحتار ماذا نفعل!». وهذا ما أعطاني فكرة أورانيا. لقد اخترعت الشخصية لكن قصتها معقولة.

س - غالبًا ما تشير إلى نظرة تروخيُو، «كما لو أنه أضمد ظفره الطويل في ضميري»، يقول الملازم غارثيا غريرو، أحد المتآمرين...

ج - نجح تروخيو في فرض نفسه على طريقة السبق التلفازي... كان في نفس كل واحد من الشعب تروخيُو صغير. وعلى هذا حين يرونه لا يصدقون أنهم يرونه! هذا هو النجاح الأكبر للديكتاتورية: إذ لا يكون الديكتاتور على رؤوس الناس فحسب بل في رؤوسهم أيضًا. لكأنما هناك صدعٌ في دماغ الإنسان تتسرب منه الديكتاتورية فيتقبلها ويتعايش معها. وسواء كانت هذه الديكاتورية يمينية أو يسارية فإن التصنع أو التنميق في الكلام أو اللغة هو الذي يتغير.

س - هل يسمح هذا التأليه بفهم ردة فعل الجنرال رومان ROMAN؟

ج - إن موقف الجنرال رومان، قائد القوات المسلحة، غير قابل للتصديق لكنه حقيقي. كان يشكل جزءًا من المغامرة، لكنه أصبح، في اللحظة الأخيرة، غير قادر على العمل إذ أقعده رعبٌ خفيٌّ. وهكذا دفع الثمن غاليًا جدًا!

س - يذكرنا العنف الذي يلجأ إليه الديكتاتوريون لقمع أخصامهم بمسرحية (الاوريستي L'ORESTIE) لأسخيلوس الإغريقي أو بمسرحية (ريتشرد الثالث) لشكسبير. كان رئيس دائرة القمع والتعذيب الكولونيل جوني أبيسش غرثيا رئيس الاستخبارات...

ج - كان هذا الرجل يسيِّر الوقائع كلها. كان وحشًا رهيبًا، لا يتلذذ فقط بتعذيب ضحاياه بل بتلويث وتشويه ذاكرتهم أيضًا فيخفي جرائم القتل التي يقترفها هو والنظام. كان مجرد موظف صغير مجهول في الإذاعة ثم أصبح طالبًا في مكسيكو وكانت له صلات ببعض المخابرات المشبوهة... وهناك نجح في اغتيال الكاتب الإسباني الحر الشريف خوسيه ألموينا ALMOINA. وعند ذاك عينه تروخيُّو كولونيلاً ورئيسًا لاستخباراته.

س - كانت طريقة تروخيُّو في التخلص من أعدائه خفيَّة. كيف تستطيع أن تؤكد مقتلهم؟

ج - كان الأمر من الشراسة والقسوة بحيث يصعب تصديقه: لقد تعودت أسماك القرش أن تأكل السجناء، وكانت بانتظارهم على الدوام. كان هناك أعداد هائلة من هذه الأسماك... وحين كانوا يصطادونها كانوا يبقرون بطونها ليجدوا بداخلها أحذية الضحايا أو أحزمتهم أو غير ذلك... وإني لتتملكني الرهبة والأسى وأنا أتذكر كيف قضوا بهذه الطريقة على اللاجئ السياسي الإسباني غالينديث، وقد اختطفوه من قلب نيويورك. وكذلك الروائي رامون ماريو أريستي الذي كان يعمل مراسلاً لجريدة (النيويورك تايمس).

س - في الجزء الثاني من روايتك، وبخاصة في الفصول الأخيرة، يتمكن القارئ من الدخول إلى قاعات التعذيب التابعة لمخابرات تروخيُّو [القاعة التاسعة، القاعة الأربعون]. هناك يصبح الجو والمشهد كلاهما لا يحتمل...

ج - كان عليَّ أن أصور ذلك بدقة. كلفني الأمر كثيرًا. كان هناك خطر أخلاقي.

س - لكن هذا كله لم تشاهده!

ج - صحيح. إنما روايتي مشحونة بالوثائق والمستندات والشهادات. تحدثت مع نساء الضحايا، قرأت كثيرًا من الشهادات عما كانت عليه الحياة في السجون، لكني بخاصة تحدثت مع سجناء سابقين، ومع عدد من المعذَّبين. كان الأمر أسوأ مما صوَّرت، وخصوصًا في أثناء الأشهر الستة التي تبعت موت تروخيُّو،

حين عاد ابنه رمفيس وتسلّم رقابة القمع. على أن قول الواقع يمكنه أن يقود التاريخ إلى اللاواقع المطلق...

س - يشعر الإنسان، على العكس، بالواقع غير المألوف. حتى حين يأكل أحد المتآمرين لحم ابنه في طعام قُدِّم له، ولكي يثبت له الحراس ذلك يحضرون على طبق رأس هذا الابن...

ج - هذا مرعب. فاجعة إغريقية حقًّا! تحدثت مع السجناء الذين كانوا يتقاسمون زنزانة هذا الرجل المسكين. كان ذلك يشكل نوعًا من أنواع التعذيب الوحشي. كانت تلك أكثر اللحظات شراسة وانحطاطًا. وكان هنالك أشخاص يخططون لهذه العمليات كأنهم يخططون في لعبة شطرنج!

س - علم المتآمرون أنهم كانوا سيتعرضون لذلك. كان يلزمهم حافز يمكنهم من التغلب على الخوف. هل عوملوا جميعًا المعاملة ذاتها؟

ج - البعض ممن كان من حاشية تروخيّو ذاق صنوف الإذلال والحط من شرفه وكرامته كأنطونيو دو لامائا الذي أصبح مسالكًا لأرض ثمنًا لسكوته بعد «انتحار» أخيه، وقد كان شاهدًا «مزعجًا» في حادثة اختطاف غاليندث. والبعض الآخر كان هناك لأسباب تتعلق بمبادئ: مثلاً سلبادور إستريلا سادها لا، الذي لم يعمل قط مع تروخيّو لأنه كان تاجرًا، يمارس طقوس ديانته كإنسان كاثوليكي.

وكانت «الرسالة الرعوية الدينية» في الخامس والعشرين من كانون الثاني ١٩٦٠ قد أدانت النظام. مطرانان أجنبيان، أحدهما أمريكي والثاني إسباني، كانا معرضين لخطر الموت... هل كان المتآمرون يطمحون إلى تسليم الحكم؟ كلا. وكان الجنرال القائد العام يتوقع حدوث انتخابات ديمقراطية بعد ستة أشهر. وبقي الذين كانوا يطمحون بالحكم في الظل...

س - تقصد الجنرال بالاغوير؟

ج - نجح بالاغوير في أن يبقى غير منظور مادام تروخيّو حيًّا. لكنه كان يطمع بالحكم، وأخفى شعوره مدى حياته كلها تقريبًا. كان إنسانًا مثقفًا، أديبًا، محاميًّا...

س - ومع ذلك فإن تروخيّو كان يكره المثقفين والكتاب، «أضعهم في آخر الناس، حتى بعد رجال الدين»!

ج - نعم، ماعدا بالاغوير. لقد بقي في الحكم خلال الواحد والثلاثين عامًا - مدة نظام تروخيّو - من دون أن يفقد خطوته، الأمر الذي كان بالنسبة إليه في منتهى الصعوبة. كان سفيرًا، ومرَّ عمليًّا بجميع الوزارات، وكان نائبًا للرئيس وأخيرًا رئيسًا مع تروخيّو. وكان تروخيّو يقول لنفسه: وضعت بالاغوير في الرئاسة لأنه إنسان بلا طموح...».

س - تقول في روايتك، «إنسان قصير القامة لا ألقَ ذاتيًا ينبع منه كالقمر...».

ج - هذا الإنسان القصير القامة نجح

في خداع تروخيُّو. وهو أمر رائع. ذلك أن تروخيو - كمعظم الديكتاتوريين - لم يكن مثقفًا (كانت مطالعاته تقف عند «كوفاديس؟ QUO VADIS» وهي رواية للكاتب البولوني هنريك سين كيفيتش SIENKIEWIZ (١٨٤٦ - ١٩١٦) الحاصل على جائزة نوبل للعام ١٩٠٥، وتدور أحداثها في إطار روما الامبراطورية زمن ملاحقة المسيحيين من قبل نيرون) ولكنه كان ذكيًا. وكان يتمتع بحدس لا يخطئ فيما يجب أن يخطط له ويفعله ليحتفظ بالسلطة. بعد مقتله، وجد بالاغوير الفرصة مواتية للظهور والعمل، والأمر الذي لا يصدق أنه نجح في تقديم نفسه على أنه من ستنعم البلاد بالديمقراطية في عهده. وهكذا سيَّر الأمور بحسب مبتغاه: أصبح خمس مرات رئيسًا للجمهورية في ظل الديمقراطية. إنه لأمر يجعلنا نبتسم!

س - دم العذراء أورانيا الذي قدمه والدها، دم العشرين ألف هاييتي الذين ذبحوا بالسواطير من قبل الشرطة والجيش والفلاحين في العام ١٩٣٧، كل ذلك يجعلنا نؤكد أن جمهورية الدومينيكان إنما هي مذبح التروخيُو!

ج - يمكن الكلام على التضحية التقليدية، نعم. هذا تفسير تحليلي نفسي. تضحية للتطهر من الخلاسية أو التهجين المشترك إذا ما فكرنا جيدًا. ذلك أن تروخيو ولد من أم هاييتية...

س - هذا قريب جداً من جحيم فوكنر، حيث يكفرون عن اغتصاب الهنود الحمر. ألا تشعر أحيانًا بالعجز في مواجهة مثل هذا التشابك؟ في روايتك (اليوتوبيا العنيفة) تشير، عام ١٩٦٩، إلى انتحار خوسيه ماريا أرغويداس مؤلف (الدماء كلها تختلط) في جامعة ليما...

ج - الواقع أن الكتابة بالنسبة إليَّ هي سبب كاف للحياة، ولقد أنقذتني على الدوام من اليأس المطلق، اليأس الذي يسبب الشلل. في وقت ما فقد أرغويداس الإيمان بموهبته. على الكاتب ألاَّ يخجل من الانخراط في عمل سياسي. وما فعلته عام ١٩٩٠ (ترشحت لرئاسة الجمهورية) لم يكن من طبيعتي. كل ما فعلته أنني بذلت جهدًا في وضعي كمتمرد لخدمة وطني. إن الكاتب لمسؤول عن السلطة التي يمارسها على قرائه. وإني لابقى وفيًا لجان - بول سارتر قبل تصريحه لجريدة (اللوموند) عام ١٩٦٤ [«أمام طفل يموت لا تغني (الغثيان) شيئًا»]. وفي الوقت الذي يحلون فيه محلَّ العقل طقوس الإيمان (وهذا هو مفهومي للإيديولوجية) فإن الكاتب هو الذي يبين الواقع بطريقة عقلانية. هذا أمر هام جداً

لأنهم حين يتصرفون بطريقة لا عقلانية فإن العنف يُخرج مخالبه وأنيابه. ولقد رأينا ذلك في جميع المناقشات الثقافية والسياسية في العهد الحاضر. المهم بالنسبة إلى الكاتب أن يكون صادقًا مع نفسه، وأن يعيش ما أمكنه كمال ما يكتب. أنا أحتاج إلى أن تكون لي قدم في الشارع، في كل ما يجري، في كل ما يتم. ولكن لنلق نظرة على بورخيس هذا المصفّي للغة الخارق. إنه كان يدير ظهره للأحداث الراهنة وللسياسة، فلدى هذا الساحر توجد أفكار بقدر ما توجد كلمات. وهذا أمر مهم لأن اللغة هي قدرة وسلطة.

س - هل سيكون ذلك موضوع كتاب جديد عن الديكتاتورية؟

ج - كلا! لاموضوع عن الديكتاتورية في الوقت الراهن! اكتب رواية تختلف كثيرا عما كتبته، عن فلورا تريستان وحفيدها الفنان التشكيلي پول غوغان. ولقد بدأتها منذ مدة حين أنهيت روايتي هذه...

س - كما لو أنك تولد دومًا في الكتابة من جديد؟

ج - أنا أكتب على نمط فلوبير. يقول فلوبير بهذا الصدد: «الكتابة هي طريقة للحياة، وأنا الكتابة هي طريقتي للحياة، ولا أعرف طريقة سواها، حتى أني لا أستطيع تصور فكرة أخرى للعيش إلاّ بأن أكون كاتبًا.

تاريخ

(سقوط برلين) وكيف انتحر هتلر؟ كتاب جديد للمؤرخ البريطاني انطوني بيڤور ANTONY BEEVOR

مقدمة:

بعد كتابه (سقوط ستالينغراد) في العام ١٩٨٨، وقد حظي آنذاك بأكبر نسبة لمبيع الكتب في العالم، يقدم لنا المؤرخ البريطاني أنطوني بيڤور كتابه الجديد (سقوط برلين) - صدر مؤخرًا في منشورات دي فالوا.

ويرى بيڤور أن رباطًا حميمًا يجمع بين مصير هاتين المدينتين - ستالينغراد وبرلين - وإذا كان رئيس الاتحاد السوفييتي آنذاك الرفيق جوزف ستالين قد أراد أن ينتقم للقسوة التي عوملت بها ستالينغراد فإن الفوهرر أدولف هتلر هو قد حلم - حتى ساعة انتحاره - بأن عاصمته برلين ستكون مقبرة للجيش الأحمر. إلاّ أن صدمة عملاقة حدثت وأدت إلى انهيار الرايخ الثالث، ورسمت الحدود الجديدة للغرب على مدى نصف قرن.

وإلى القارئ ترجمة لبعض مقتطفات انتقيناها من هذا الكتاب التاريخي القيم:

- مطلع كانون الثاني ١٩٤٥ - اعترف ضابط صف ألماني في كانون الثاني ١٩٤٥: «لقد خسرنا المعركة، لكننا سنظل نحارب حتى الرجل الأخير». وهكذا فإن أكثر

المحاربين تصلبًا على الجبهة الشرقية قد توصلوا إلى الاعتقاد بأن كل شيء سيؤدي إلى موتهم. وكان يبدو لهم أنه لا يمكن التفكير في أي منفذ آخر بعد كل ما جرى. كانوا يعرفون ما الذي فعلوه في الأراضي المحتلة التي مرت عليها جيوشهم، كما كانوا يعرفون أيضًا أن الجيش الأحمر متربص للانتقام. وكان الاستسلام يعني إرسالهم إلى معسكرات اعتقال كمعتقل «حصان ستالين» الرهيب في سيبيريا ليعملوا فيها حتى توافيهم المنية. وكتب أحد قُدامى المحاربين وهو من مقاطعة الألزاس في الشرق من فرنسا: «لم نعد نحارب من أجل هتلر، ولا من أجل خطيباتنا أو أمهاتنا أو عائلاتنا وهن يعشن تحت الأسر في المدن التي سحقتها القنابل، بل نحارب بدافع الخوف وحده ..نحارب للدفاع عن أنفسنا ولئلا نموت في ثقوب ملأها الوحل والثلج ..نحارب كالجرذان ..(...) وبدأ بعض كبار الضباط يتساءل عما إذا كان هتلر في وعيه الباطني لايرغب في ضياع الحرب (...)

❖ ١٢ كانون الثاني ١٩٤٥ = بدأت المعركة على نهر الفيستول في الساعة الخامسة من صباح اليوم الثاني عشر من كانون الثاني بحسب توقيت موسكو وذلك بالهجوم الذي قامت به الجبهة الاوكرانية الأولى في كونييف. كان الثلج يتساقط بقسوة وغزارة، والرؤية معدومة تمامًا.

وبعد أن أُرسلت الفرق النظامية إلى الميادين المحيطة بالمناجم، تابعت فرق الرماة تأمين خط الجبهة. ثم اشتركت المدفعية بكامل قوتها بمعدل ثلاثمئة مدفع في الكيلو متر الواحد، أي أنه كان هناك مدفع في كل ثلاثة أو أربعة أمتار. وسُحقت الدفاعات الألمانية، واستسلم معظم جنودها وهم يرتجفون من الخوف والبرد. وتحدث ضابط ألماني كان يراقب المعركة من الخلف عن «وجود سيل لا ينقطع من النيران الكثيفة» وأضاف «يخيل إلينا أن السماء تطبق على الأرض» (...).

❖ ٣٠ كانون الثاني ١٩٤٥ = تجاه الهجوم الكاسح للمصفحات السوفييتية باتجاه برلين، كان هتلر قد أعطى أوامر بتشكيل فرقة تسمى «فرقة اصطياد الدبابات والمصفحات». على أن هذا العنوان المشوّق لم يؤدّ في الحقيقة إلاّ إلى واقع هزيل، فهذه «الفرقة» الجديدة كانت تتألف بخاصة من مجموعات من راكبي الدراجات العادية الذين تم استدعاؤهم من بين أعضاء «الشبيبة الهتلرية». وكان على كل درَّاج أن يحمل صاروخين صغيرين مضادين علِّقا بشكل شاقولي أمام مقود دراجته على كل جانب من جانبي العجلة الأمامية. وكانت الخطة تقوم على أن يترجل الدرَّاج للقيام بعمليته. إلا أن هذه الطريقة لم تفلح كثيرًا، وكما كان متوقعًا لها، بمواجهة صاروخي «تي - ٣٤» و «ستالين». (...).

❖ ١٣ شباط ١٩٤٥ = عقدت جلسة أخيرة في مقر المستشارية الألمانية. وجد فيها هملر HIMMLER باعتباره القائد العام للجيوش التي تحارب على نهر الفيستول. كما وجد فيها الكولونيل سيب دييتريش آمر فرقة الفوهرر. وحضرها الجنرال الركن غودريان ومعه مساعده الجنرال فينك، وهو عسكري قدير كفاءته لاتناقش (...).

قال هتلر: «إن قوات الرايخ الخاصة لقادرة على تنفيذ هذا الهجوم وحدها.»

أجاب غودريان: «ليس لدى القوات الخاصة التجربة المطلوبة وليس لديها أركان حرب تتمتع بالكفاءة وتستطيع أن تعمل وحدها. وعلى هذا فوجود الجنرال فينك على رأسها ضروري.»

عندئذ صرخ هتلر: «لا أسمح لك بالقول إن القوات الخاصة عاجزة عن القيام بهذه المهمة!»

ودامت المناقشة عنيفة خلال دقائق طويلة، كان هتلر خلالها قد استشاط غضباً وراح يصرخ بملء فيه.

ونظر غودريان إلى صورة كبيرة معلقة على الجدار لبيسمارك «المستشار الحديدي» وتساءل ماذا يمكن لموحد ألمانيا أن يفكر فيما يجري الآن (...)

❖ ١ آذار ١٩٤٥ = في تلك الأثناء كان القمع الداخلي في الجانب السوفييتي يشتد أيضاً. واعتبر كل فشل عسكري إهانة موجهة إلى التعليمات والتوجيهات رقم /٥/ الصادرة عن ستالين بضرورة رفع وتيرة القدرة على مواجهة العدو. واتهم الكولونيل ف. الذي كان يقود الحامية السوفييتية في مدينة ستريبيغود بـ «الاهمال الجرمي» لأن فرقته أتاحت للعدو مفاجأتها وارغامها على إخلاء المدينة، مع أن الكولونيل المذكور وفرقته قد دافعا عنها بضراوة. وورد في التقرير الرسمي: «إن هذا الحادث المخجل كان موضوع تحقيق دقيق من قبل المجلس الحربي للجبهة، وقد عوقب المجرم بما يستحقه من قصاص». ومع أن التقرير لم يشر إلى القصاص الذي طبق، واستناداً إلى تقرير آخر مماثل، فإن الكولونيل ف. قد حكم عليه بالسجن بحسب نظام الاعتقال الروسي - الفولاغ GOULAG - (...) وكان الضباط والجنود يشعرون على الدوام بما يتهددهم من قبل مصلحة الاستخبارات أو المخابرات التي كانوا يخافونها على الرغم من جميع الآلام التي قاسوها وجميع الخسائر التي تكبدوها (...).

❖ ٢٠ آذار ١٩٤٥= كان هملر قد أقام مركز قيادته على بعد ٩٠ كيلومتراً إلى الشمال من برلين، في غابة قريبة من قرية هاس ليبين إلى الجنوب الشرقي من مدينة برنسلاو. وكان رئيس القوات الخاصة للرايخ قد وجد من الملائم أن يكون بعيداً عن العاصمة لكي لا تكون عرضة للقصف.

وكان المعسكر يتكون من غرف أُقيمت من الخشب على النمط الذي كان جاريًا، وقد أحيط بسور عال من الأسلاك الشائكة. وكان الجناح الوحيد المبني من الحجر هو الذي رفع ليكون مقرًا لإقامة هملر، ويتصف بالاتساع وبالأثاث الفخم. يقول ضابطا ركن في وصف غرفة النوم: «كانت غرفة مفروشة بأثاث من خشب الورد مع سجادة فستقية. كانت تشبه مخدع نوم سيدة ثرية أكثر مما تشبه غرفة قائد عسكري. (...) وكان دوام عمل هملر مثيرًا أيضًا للغرابة بالنسبة إلى جنرال في مركزه ووضعه من المعركة، إذ لم يكن يعمل إلا من الساعة العاشرة والنصف كل صباح بعد أن يأخذ حمامًا يسبقه تدليك من قبل مدلكه الخاص، وبعد ان يتناول طعام الفطور. ومهما تكن الأوضاع فما من أحد يجب أن يزعجه في نومه. وما كان يحبه في الواقع هو حضور الاستعراضات وتعليق الأوسمة. وبحسب ما يذكر الجنرال غودريان فإنه كان يحلم أن يتلقى هو نفسه ذات يوم وسام «صليب الفارس الحديدي». (...).

كان الجو في الكرملين متوترًا للغاية. وكان ستالين مقتنعًا بأن الألمان سيبذلون كل ما لديهم من جهد لتوقيع إتفاق مع الحلفاء في الغرب لكي يستطيعوا مقاومة الهجوم من قبل الجيش الأحمر في الشرق. وجاءت المباحثات التي كان يقوم بها الأمريكان في مدينة بيرن مع وفد ألماني بهدف وقف إطلاق النار في شمال إيطاليا، لتؤكد مخاوفه. ولكن سها عن باله ما كان يتمتع به هتلر من عناد يصل إلى حد التصلب. وحتى لو أراد بعض الألمان من ذوي النفوذ والرتب العالية أن يفتحوا ثغرة للوصول إلى السلام، فإن الفوهرر كان واثقًا بأن كل انفتاح على مثل هذا السلام أو كل إتفاق حتى مع الحلفاء الغربيين لا يمكن أن يعني بالنسبة إليه سوى الموت والإذلال التام. وحده انقلاب ضد هتلر كان يمكنه أن يتيح الوصول إلى أي اتفاق مهما يكن شأنه (..).

❖ نيسان ١٩٤٥ = على الرغم من جهوده الكبيرة وبراعته في التمويه فإن الجيش الأحمر لم يكن يأمل أن يخفي تجهيزات الدفاع الكبرى التي كان يقوم بها على جبهتي نهري الأودر ونيسه (...) وكان عدد القوات السوفييتية يرتفع إلى مليونين ونصف محارب، يدعمهم ٤١٦٠٠ مدفع ومدفع هاون من العيار الثقيل و ٦٢٥٠ دبابة ومدفع متنقل وأربعة جيوش جوية. كان ذلك أعظم حشد لقوة نارية مدمرة شهدتها الحرب (...).

❖ ٢٣ نيسان ١٩٤٥ = كان الجنرال سبير ما يزال في غرفته المحصنة تحت الأرض في تلك الأمسية من يوم ٢٣ نيسان عندما وصل مارتن بورمان مسرعًا كالإعصار حاملاً برقية ارسلها الماريشال غورنغ من بافاريا. وقد علم غورنغ من طرف ثالث هو الجنرال كولر أن هتلر قد

أعلن عن نيته البقاء في برلين والانتحار فيها. كان غورنغ على الدوام، ومن حيث المبدأ، هو الخلف الرسمي لهتلر، ولابد أنه خشي في هذه الظروف أن يزيحه بورمان أو غوبلز أو هملر ويحل أحدهم مكانه. ومن البدهي أنه كان يجهل أن كبير أميرالات البحر دونيتز كان قد اختير خلفاً لهتلر.

وكان غورنغ قد أرسل برقية إلى هتلر هذا نصها: «يافوهوري (أي يا زعيمي)، مع الأخذ بعين الاعتبار قراركم البقاء في مركزكم برلين القلعة المحصنة، هل تقبلون بأن أؤمن فوراً ادارة الرايخ باكمله، مع مطلق الحرية في العمل إن في الداخل أو في الخارج، بالنظر إلى كوني مفوضاً من قبلكم بموجب قراركم في ٢٩ حزيران ١٩٤١؟ إذا لم يصلني منكم أي جواب في الساعة الثانية والعشرين من هذا المساء، فإني أكون متأكداً من أنكم فقدتم حريتكم في العمل، معتبراً الشروط الواردة في قراركم موجبة، وسأتصرف بما يكون فيه الخير لصالح بلدنا وشعبنا. وإنكم لتعلمون بما أحس به تجاهكم في هذه الساعة التي اعتبرها أخطر ساعة في حياتي. إن الكلمات لتنقصني للتعبير عما أشعر به. ليكلأكم الله بحمايته وليُعِدْكم في أسرع وقت إلى هنا وعلى الرغم من كل شيء. الوفي لكم: هرمَنْ غورنغ».

وبعد أن أرسل غورنغ برقية ثانية إلى ريبنتروب يدعوه فيها للتشاور معه، تأكد لدى هتلر أن هناك مؤامرة تدبر في الخفاء ضده. وهكذا بادر إلى إرسال جواب لاذع جرّد فيه غورنغ من كل رتبه ومناصبه، وأمره بأن يعلن على الملأ أنه انسحب من الخدمة لأسباب صحية، وإلا فإنه سيتعرض لإجراءات أكثر قسوة وخطورة. ولم يكن أمام غورنغ سوى الخضوع. ومع ذلك، وبتعليمات من بورمان، حاصرت فرقة من القوات الخاصة بيته فأصبح في الواقع أسيراً، وثمة إذلال آخر تعرض له ماريشال الرايخ إذ أُغلقت مطابخه - وهو النهِم الأكول بحجة منعه من تسميم نفسه (...).

❖ ٢٤ نيسان ١٩٤٥ = لم يكن بوسع سكان برلين، بعد الهلع الذي أصابهم، إلا أن يثقوا بوعود غوبلز ومؤداها أن جيش القوات الخاصة آت لإنقاذهم. وذهبت بهم الظنون إلى درجة الاعتقاد بالاشاعات التي تقول أن الأمريكيين سينضمون إلى الألمان لمحاربة الروس. وسمع كثير من الناس في ليل ٢٣ نيسان هدير طائرات تحلق فوق المدينة من دون أن تلقي أية قنابل. وظن الناس أنها طائرات أمريكية جاء ليهبط منها مظليون. وتبين في النهاية أن الجنود الوحيدين الذين دخلوا برلين في ذلك الوقت لم يكونوا ألماناً ولا أمريكيين بل فرنسيين مناصرين للألمان وعلى رأسهم آمر فرق رماة الفوهرر الكولونيل كروكنبرغ قائد فرقة شارلمان (...).

❖ ٢٩ نيسان ١٩٤٥ = كانت القوات الفرنسية من «قناصي الدبابات والمصفحات» قد لعبت دورًا في منتهى الفعالية. لقد استطاعت هذه القوات أن تدمر نصف الدبابات والمصفحات السوفييتية في ميدان المعركة أي ما مقداره ٥٤ قطعة. وبحسب هنري فونيه، رئيس هذه القوات، - وقد أدركته الوفاة الطبيعية في ١٤ أيلول المنصرم عن عمر يناهز السادسة والثمانين-، فإن شابًا فرنسيًا عمره ١٧ سنة واسمه روجيه، ومن مدينة سان - نازير بفرنسا، قد أظهر مهارة خارقة في اصطياد الدبابات والمصفحات بصورايخه الألمانية المحمولة والمضادة للآليات.

غير أن أكبر عدد من هذه الآليات إنما دمره محارب فرنسي آخر اسمه أوجين فالتو، وهو عامل ترصيص عمره عشرون عامًا وقد أطلقوا عليه تحببًا اسم «جيجين»، إذ بلغ ما دمره منها ثمانيًا، وعطل اثنتين في نيوكولن، كما دمر في مدة أقل من الأربع والعشرين ساعة التالية، ست آليات أخرى. وفي فترة هدوء بعد الظهر من يوم ٢٩ نيسان استدعاه الكولونيل كروكنبرغ، آمر فرقة رماة الفوهرر التي ينتمي إليها، إلى مقر قيادته لكي يعلق على صدره أحد آخر وسامين من «صليب الفارس الحديدي» وذلك «على ضوء بقايا شموع كانت تتراقص ويوشوش بعضها البعض الآخر» أما الوسام الآخر فقد علق على صدر الميجر هرتسيغ، آمر فرقة المصفحات الثقيلة /٥٠٣/. وحظي هنري فونيه نفسه وضابط آخر شجاع اسمه أبلُوت بوسام من نوع آخر لأن كلاً منهما دمّر خمس آليات. وأحضر زميل لهم وهو ضابط سكنديناڤي ثلاث زجاجات «تمت استعادتها» من النبيذ الفرنسي ليشربوا جميعًا نخب هذه الانتصارات التي حققوها.

وكان على فونيه، بعد أن أبلَّ من جرح في قدمه، أن يعلن أن هؤلاء الرماة الأجانب كانوا يتابعون المعركة بضراوة وفي رؤوسهم فكرة واحدة هي: «لن نجعل الروس يمرون». أما هو فكان يرى أن الوقت والظروف لم تكن تسمح «بمثل هذه الفلسفة(...)» [...].

❖ ٣٠ نيسان ١٩٤٥: قبل أن يتناول طعام الفطور كان هتلر قد دعا مساعده رئيس فرق الصاعقة التابعة له واسمه أوتُّو غونشيه ليملي عليه تعليمات مفصلة عن الكيفية التي يجب اتباعها للتصرف بجثمانه وجثمان زوجته. وبحسب تحقيقات أجرتها وكالة المخابرات الألمانية في الأيام الأولى من شهر نوار فإن سائق هتلر واسمه إريك كامبكا قد تلقى أمراً عشية ٢٩ نيسان بأن يجلب صفائح وقود -بنزين- من مرائب المستشارية [...]. ويبدو أنه ما من أحد سمع الطلق الناري الذي أطلقه هتلر على

رأسه. بعد قليل، أي في الساعة الخامسة عشرة والربع، دخل وصيف هتلر هاينتس لينغيه القاعة الخاصة بهتلر يتبعه كل من غونشيه وغوبلز وبورمان وأرتور أكسمان وكان قد وصل لتوه. وسعى آخرون للنظر من أعلى أكتاف هؤلاء قبل ان يغلق الباب في وجوههم. حمل غونشيه ولينغيه -أي رئيس فرق الصاعقة ووصيف هتلر- جثمان الفوهرر، الملفوف بغطاء سميك، إلى المبنى ثم إلى السلم حتى حدائق المستشارية، وفي لحظة ما استطاع الوصيف لينغيه أن يسرق ساعة معلمه الفوهرر ولكن وجب عليه أن يتخلص منها قبل ان يأسره الروس.

أما جثمان زوجة هتلر، ايفا براون -وقد بدت شفتاها متقلصتين بتأثير السم الذي انتحرت به- فقد نقل إلى جوار جثمان هتلر غير بعيد عن مدخل الملجأ الاسمنتي المسلّح. ثم صب الوقود على الجثمانين. وظهر غوبلز وبورمان وكريبس وبورغدورف ليقدموا مراسم الاحترام والوداع الأخير، وحيّوا الجثتين برفع الأذرع بالتحية النازية الهتلرية بينما أُشعل الوقود وبدأ الاحتراق [...].

ووصل الجنرال كريبس، يرافقه الكولونيل فون دوفينغ والكولونيل نيلاندنيس، إلى خط الجبهة نحو الساعة الثانية والعشرين يرافقهم ترجمان ليتواني يتقن الروسية. وقاد حرس الجبهة هؤلاء المبعوثين الأربعة إلى مركز القيادة الروسية لمقابلة الجنرال تشويكوف قبل الساعة الرابعة صباحاً بقليل [...].

قال الجنرال كريبس: «ما أريد قوله هو أمر سري للغاية. وأنت أول أجنبي يعلم في الثلاثين من نيسان بأن أدولف هتلر قد انتحر».

أجاب تشويكوف: «نعلم ذلك» وكان بوقاحة يكذب لكي يشوّش مخاطبه.[...]

عندئذ هتف تشويكوف إلى الماريشال جوكوف في مركز قيادته في ستراوسبيرغ ليعلمه بواقع الحال. فأرسل جوكوف فوراً مساعده الجنرال سوكولوفسكي إلى مركز القيادة في جيش الحراسة الثامن. ولم يكن جوكوف يريد بخاصة أن يتبجح تشويكوف، الجنرال الذي طالما انتقده، بأنه أول من تلقى نبأ استسلام الألمان. وعلى هذا فإنه سارع إلى الاتصال هاتفيّاً بستالين في منزله الريفي.

أجاب الجنرال فلاسيك، رئيس مصلحة الأمن: «الرفيق ستالين دخل لتوه لينام».

أصرّ جوكوف: «أرجوك أن توقظه. المسألة هامة وسريعة لا تحتمل الانتظار إلى الغد».

تناول ستالين سماعة الهاتف بعد بضع دقائق فأخبره جوكوف بنبأ انتحار هتلر.

علق ستالين: «فإذن لقد حسم الأمر. من المؤسف أننا لم نستطع القبض عليه حيّاً. أين جثمانه؟»

أجاب جوكوف: «أُحرق بحسب الخبر الذي نقله الجنرال كريبس».

قال ستالين بلهجة الأمر المطلق: «قل لسوكولوفسكي بأن لا يجري أية مفاوضات مع كريبس أو مع أي عضو آخر من جماعة هتلر إلا في حال الاستسلام بلا قيد ولا شرط. ولا تتصل بي قبل الصباح إلا في حال الضرورة القصوى. أريد أن أخلد إلى الراحة قليلاً قبل الاحتفال بالنصر».

فنون

❖❖ الموسيقار النمساوي فرانتس شوبيرت (تتمة)(❖)

هل أحب كارولين إسترهازي؟

بعد سنوات ست، أي في العام ١٩٢٤، طلب منه الكونت إسترهازي أن يذهب لقضاء الصيف والخريف في زيليتش بصفته معلماً للموسيقا. لم يكن لديه خيار ففقره يؤسى له. صار عمر كارولين إسترهازي سبعة عشر ربيعاً. وانطلق شوبيرت في منتصف شهر نوار. ولم يكن الكونت يحسن استقباله إذ كان ذا طبيعة فظة، ولا يحظى المثقف والمبدع والعبقري لديه بأي اهتمام.

كتبت المؤرخة النمساوية أنّيت كولب: «كانت الطريقة الطبيعية مع شوبيرت تقوم على حضوره في القاعة الكبيرة عندما يحتاجون إليه ليعزف للمدعوين. وتعوّض سعادة العزف بأربع أيدٍ على البيان مع الصبية الحسناء كارولين مايصدر من خشونة من الكونت، وقد تقوقع على نفسه، كأغلبية الأرستقراطيين في زمانه، بدافع من إرضاء هذه النفس المتكبرة في تعاملٍ لايخلو من سذاجة وعظمة وسخرية مبنية كلها على احتقار الإنسان الموهوب».

مرةً أخرى يطرح السؤال: هل أحب شوبيرت كارولين استرهازي، كما يدّعي أحد مخرجي الأفلام الشهيرة التي صورت عنه، والملأى بالمغالطات التاريخية والنفسية؟

لنلجأ في تقصي أمر هذا الحب الى آراء أصدقاء شوبيرت الذين كانوا مقتنعين بأن قلب الموسيقار قد خفق بحب كارولين. ولم ينفِ هو ذلك ولا اعترف به. أما كارولين فقد تزوجت فيما بعد متأخرة وعمرها ثمانية وثلاثون عاماً، بعد مدة طويلة من وفاة شوبيرت. وكل ما نعرفه عن علاقاتهما أنها ضمّت مخطوطاته في مجموعة، لكن أعمال شوبيرت للبيان لأربع أيدٍ تحدثنا أكثر مما تحدثنا تلك المخطوطات.

فريدٌ مكانُ هذه الأعمال في الأدب الموسيقي: إنها روائع أكثر براعة وأشد

بروزاً من أعماله ليدين اثنتين. وهي عالم لا تمكن مقارنته بأي عالم آخر لما تحويه من حكايات وقصص وثنائيات وتسليات ومسيرات وتنويعات.

خلفياتٌ ملونة من الأحلام، أنسام مبكرة مع انبثاق الفجر، ظلمات ليل تتهيأ للانسحاب، أودية شاعرية تضاء ببواكير أشعة الشمس، غابات هادئة تبث عبيرها الصنوبري في تألق الظهيرة، ما ترى موسيقا شوبيرت قد تكون سوى مرآة للطبيعة وتجاوباً مع الحياة والجمال فيها؟

ولا يكفي القول على الإطلاق أن اللعب أو العزف مع الحسناء كارولين إستر هازي كان بأربع أيدٍ فقط بل كان هذا اللعب معها بالذات لأنها أوحت إليه بعمل يحظى بمكانة فريدة في الأدب الموسيقي العالمي. وإنّا لها لمدينون برؤية الدروب الخفية والعواطف العميقة وقد أضاءتها نفحة من الشعر كأنها حاضر رائع يتسم بالفخر والكتمان.

كل ذلك ممكن، وكل ذلك، موسيقيّاً، حقيقي، على أن للعاطفة الصامتة القيمة الإيحائية ذاتها التي يملكها الحب المباح به. يضاف إلى ذلك افتراضنا أن هذا الحب قد وجد فهل أسعد شوبيرت؟ أن هذا لايظهر البتة في الرسائل التي وجهها إلى إخوته وأصدقائه:

«أنا وحيد في أعماق هنغاريا حيث سجنت نفسي، وا أسفاه!، للمرة الثانية من دون كائن أتبادل معه كلمة ذكية. إنني أقضي كثيراً من النُهر(❖❖) الحزينة..» لا، ليست هذه لهجة إنسان عاشق يحس بأن حبيبته تبادله الشعور ذاته!

وإذا كان من الممكن أو المحتمل أن يكون شوبيرت قد أحس بـ«عاطفة» تجاه تلميذته كارولين، فليس من المؤكد أن يكون هذا الحب قد بقي بلا تعبير آخر غير التعبير الموسيقي، وعلى أية حال بلا بوح إلى الحبيبة.

ويدعي فيلم شوبير عنوانه (السنفونية غير المكتملة) إنه يحلينا، بوساطة صور في منتهى الفتنة، مفتاح اللغز الذي نبحث عنه. وكما أن حب فرانتس شوبيرت وكارولين استرهازي لاعقدة له ولا خاتمة، كذلك (السنفونية) التي تمجد هذا الحب ستبقى بلا خاتمة.

من المؤكد أن الافتراض يغري، على أن المشاهد ذا الفكر الناقد يشعر بقلق أصم: وماذا لو كان الواقع يختلف شيئاً ما عن هذه الرؤى العاطفية الغنائية؟

إنه يختلف تماماً. والحقيقة أين تراها تكون؟

لماذا بقيت السنفونية الثامنة غير مكتملة

تتسم هذه السنفونية بمنتهى البساطة ومنتهى التواضع. وقد ولدت من الصدفة لتعكس إحدى الخصائص لدى شوبيرت وهي اللامبالاة، اللامبالاة التي اتصفت بها عبقريته طوال حياته.

ولما كان شوبيرت داعيًا لما لديه من خصب خلّاق، فإنه كان لا يتمسك بما يجري من شقّيْ ريشته كنهر يسيل من منحدر عالٍ. وحين تخطر له فكرة جديدة فإنه كان ينسى العمل الذي يشغله لينتقل إليها.

هذا الاستخفاف من قبل فنان موهوب جدًا بمقطوعة يعمل فيها نلاحظه مراراً على مدى حياته: فأكثر من مقطوعة تتمتع بالبهاء في قائمة أعماله كان نصيبها في أثناء تأليفها الإهمال.

في عام ١٩٤١ نشر العالم الموسيقي هانس غول دراسة ذات أهمية كبرى تتعلق بـ(السنفونية غير المكتملة). ويؤكد ان بداية السكيرتسو -الحركة المرحة السريعة- في ذهن شوبيرت كان يجب أن تلي الاندانتي - الحركة البطيئة المعتدلة- وخلافاً لما ادّعى بعض العلماء الموسيقيين فإن هذا السكيرتسو قد خط بأكمله ولم يحول إلى مخطط مؤلف من عدة إيقاعات.

لماذا وضع شوبيرت، ضمن الشروط، حدًا لسنفونيته في نهاية الحركة الثانية؟

يجيب هانس غول: «الجواب بسيط: حين نقرأ السكيرتسو نلمس فرقاً صارخاً في النوعية بين الروائع التي تؤلف الألّيغرو- الحركة الأعجل أو الأسرع- والاندانتي، وبين اللحن الهزيل الذي تتكون منه الحركة الثالثة. حين أحس شوبيرت بالإحباط فيما مُني به من نقص مفاجئ في الإلهام، وبعد أن دعى ماأنتجه سابقاً من إبداع مميز، وضع الصفحة الفاشلة في أحد أدراجه ونسيها هناك. ولم تنشر من السنفونية الثامنة سوى الحركتين الأولى والثانية اللتين كان شوبيرت راضياً عنهما».

هذه هي حكاية (السنفونية غير المكتملة) التي «جعلت أمواجاً من الحبر تسيل» على حد التعبير الفرنسي.

نعود إلى عشق فرانتس شوبيرت وكارولين إسترهازي ونتساءل: ماذا لو قدر له أن يكون عشيّقًا لهذه الصبية الأرستقراطية الحسناء أو زوجاً لها؟ لاشك في أن الفشل سيكون مصير مثل هذا الحب أو هذا الارتباط لأسباب عديدة شخصية واجتماعية لايجهلها القارئ.

إلاّ أن شوبيرت عرف في موسيقاه كيف يفصح عما يفرح من مشاعره وما يحزن فيها. ولا شك في انه عبر عن غرامه

التعس في أعماله. يقول العالم الموسيقي مارسيل شنايدر: «قصد شوبيرت في (سنفونيته غير المتكاملة) الى تصوير ما في حياته الداخلية من غنىً وتناقضات مثله في ذلك مثل المصور الحاذق: يحول المنظر إلى حالة نفسية، وهكذا صنع من الشكل الاتباعي -الكلاسي- تأملاً غنائياً، مختصراً ما في العقيدة الإبداعية -الرومانتية- من عاطفة وتدفق. كيف السبيل إلى مساندة النشوة التي تشيعها الحركتان الأولى والثانية وإطالتها وكلتاهما شديدة القرب من الأخرى بلهجتها وألوانها؟ ولئلا يفشل في التسامي إلى مستواهما تخلى شوبيرت عن القسم الثالث. أما المزج الكامل بين الاتباعية والابتداعية فإنه لن يتحقق إلا بعد ست سنوات أوانَ كتب (سنفونيته التاسعة)..»

وتبقى (غير المكتملة) أكثر بلاغة وتعبيراً لأنها بلا خاتمة. كما تبقى نمطاً فذًا لا يمكن تقليده، شأنها في ذلك شأن (تمثال فينوس دوميلو) بلا ذراع، و(تمثال انتصار ساموتراس) بلا رأس، و(صورة فان كوخ) بلا أذن يسرى. فقد بقيت هذه الروائع الخالدة لا شيء يمنع من أن تكون فريدة في الكون.

ثَبَتٌ بأعمال شوبيرت

على وجه الإجمال

ترك لنا شوبيرت، على الرغم من رحيله المبكر عن دنيانا، تراثاً موسيقيّاً يتسم بالتنوع والثراء، فقد كتب سنفونيات، وصوناتات للبيان، وصوناتات للبيان والكمان، وعملاً للبيان عنوانه (فانتازيا المسافر). كما كتب عدداً كبيراً من الأغاني وعدداً من القداديس. وله مقطوعات شهيرة عناوينها (الحان حرة) و(هينهات موسيقية) و (ثلاثيات) و (رباعيات) هذا بالاضافة إلى مغنّاة أو أوبرا شهيرة عنوانها (روزاموندا، أميرة قبرص).

❊ انظر القسم الأول من هذه الدراسة عن الموسيقا شوبيرت في عدد تشرين الأول ٢٠٠٢ ذي القسم ٤٦٩ من هذه المجلة.

❊❊ النَّيِّرُ: جمع منيار

❊ ❊ ❊

٣٣٦

كتاب الشهر

الصهيونية وفلسطين

عرض وتقديم
محمد سليمان حسن ❖

صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان «الصهيونية وفلسطين»، لمؤلفه «د. لطف الله حيدر»، ضمن سلسلة دراسات تاريخية. يقع الكتاب في /١٤٢/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه ثلاثة فصول بحثية، نقدم عرضاً لها، بما يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب.

(❖) محمد سليمان حسن: باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية البحوث والدراسات. من مؤلفاته: «الأحزاب الصهيونية وعملية السلام».

الفصل الأول: تاريخ نشوء الصهيونية

١- اليهود في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر:

شهد القرن الثامن عشر اتجاهين دينيين رئيسيين، في حياة اليهود الاجتماعية والفكرية. ارتبط الاتجاه الأول باسم (مؤسسة مندلسون) ودعا إلى التخلي عن العقائد اليهودية الجامدة والطقوس الدينية القديمة، وقاد أنصار هذا الاتجاه حملة في سبيل التنوير (ها سكالاه). بينما كان الاتجاه الثاني يجسد النزعة نحو التمسك الصارم بحرفية التعاليم اليهودية التوراتية القديمة، بانتظار مجيء المسيح.

والواقع أن هذين التيارين كانا انعكاسين للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة في أوروبا في القرن الثامن عشر.

وساهمت جهود (مندلسون) وأتباعه في الحركة الإصلاحية اليهودية في إيجاد المناخ الملائم لمجاراة اليهود لحياة المجتمع الأوروبي الجديدة. كما أدى فصله بين «رسالة إسرائيل وقدرها من جهة، وبين العودة إلى أرض الميعاد»، إلى إضفاء صبغة العقلانية والعلمانية على إصلاحات مندلسون لليهودية. وقد عكست طموح البورجوازية اليهودية إلى ملاءمة نفسها مع العصر الجديد، وقد «عجلت الثورة الفرنسية ونمو الرأسمالية الصناعية في دخول اليهود إلى صفوف البورجوازية واستيعابهم الثقافي في أوروبا الغربية».

إلا أن هذه التحولات الاقتصادية والاجتماعية السريعة لم ترافقها تحولات مماثلة في الشطر الشرقي من أوروبا. إذ كانت أوروبا الشرقية ما تزال في معظمها خاضعة لمؤسسات النظام الإقطاعي القديم.

وكان اليهود منذ العصور الوسطى وحتى تلك المرحلة التاريخية يعيشون هناك في «ظل قانون خاص سمّي (قانون الأجانب)»، يمارسون في أحيائهم الخاصة - غيتو- حياة خاصة بهم وكأنهم وحدة مستقلة.

وفي نهاية القرن الثامن عشر عندما ابتدأ صرح المجتمع البولوني بالانهيار، تحت ضربات الاقتصاد، الذي استأثر فيه اليهود قروناً طويلة، بدأت مرحلة إخراج اليهود من حياة المجتمع الاقتصادية، فعانت الغالبية العظمى من اليهود، متاعب الوضع الجديد، وصل الوضع الاقتصادي بجماهير اليهود إلى حالة ضيق فظيعة، فطرحت مسألة الهجرة نفسها، وتدفق اليهود من بولونيا إلى برلين وفيينا وأمريكا، وإلى روسيا. وكما في غرب أوروبا، وجد قسم كبير من اليهود نفسه مضطراً إلى الهجرة، وفي حالات معينة ذاب قسم منهم واندمج مع السكان تدريجيّاً. واستمر الحاخامات وكبار التجار وأثرياء اليهود، الذين نجحوا في التلاؤم مع الأوضاع الجديدة، يلعبون

الدور الرئيسي في الحياة اليهودية، وقد انعكس هذا فيما بعد على عملية تكون الصهيونية.

٢- صهيونية الأغيار المسيحية:

يتفق كتّاب تاريخ اليهودية والحركة الصهيونية على عدّ النصف الأول من القرن السابع عشر مولداً للدعوة الصهيونية بين المسيحيين.

فقد ظهرت هذه الدعوة في صفوف البروتستانت المطهرين (بيوريتان) بتأثير الكتاب المقدس، إضافة، إلى مصالح بريطانيا التجارية والاقتصادية من جهة أخرى.

وقد ظهر أول كتاب مكرس للأفكار الصهيونية لمؤلفه البيوريتاني الإنكليزي (سيرهنري فنش)، بعنوان (دعوة اليهود) عام١٦٢١. ويتوقع فيه المؤلف اقتراب موعد استعادة اليهود لسلطانهم في فلسطين وتأسيس امبراطورية يهودية عالمية.

ومع صعود (كرومويل) إلى السلطة انتشرت على نطاق علني الدعوة إلى إعادة اليهود إلى فلسطين،، وتحقيق نبوءة التوراة.

وقد حدد الكاهن الإنكليزي (جون آرثر) في كتابه الصادر عام ١٦٤٢ موعد السنة الألفية عام ١٦٦٦. وبدأ بذلك تعاون واسع بين اليهود والبروتستانت مارس ضغطه على (كرومويل) فسمح لليهود بالعودة إلى بريطانيا عام ١٦٥٥ بعد أن كانوا قد طُردوا منها عام ١٢٩٠.

أما دوافع كرومويل الحقيقية فكانت مصالحه الاقتصادية وحاجته إلى خبرة وأموال اليهود وصلاتهم التجارية.

وهكذا ارتبطت منذ القرن السابع عشر المصالح التجارية والاقتصادية بالدعوة الصهيونية لإعادة اليهود إلى فلسطين واستيطانها وتأسيس دولة يهودية هناك.

ولم تعد الدعوة إلى الظهور إلا بعد قرن من الزمن، مع انتصار الثورة الفرنسية. «ففي عام ١٧٩٤ أصدر الضابط البحري البريطاني (بروزرز) كتاباً حدد فيه عام ١٧٩٥ موعداً لظهور المسيح ودعا إلى إعادة اليهود إلى فلسطين تحقيقاً لنبوءة التوارة.»

وما كاد نابليون يحقق نصره على المماليك حتى أصدر نداءه المؤرخ في ٢٢ أيار ١٧٩٩ والذي دعا فيه اليهود» للانضواء تحت لوائه والقتال من أجل إعادة تأسيس القدس القديمة وتسليمها إلى اليهود.»

وبعد انعقاد مؤتمر لندن عام ١٨٤٠، تصاعد الاهتمام السياسي البريطاني بفلسطين وإعادة اليهود إليها، فأخذت بريطانيا تربط دعوتها لإعادة اليهود إلى فلسطين، بمصالحها التجارية والاستعمارية في الشرق الأوسط. وفي عام ١٨٤٠ كتب

(بالمرستون) من لندن إلى سفيره في الأستانة طالبًا توصية السلطان العثماني بتشجيع يهود أوروبا على الهجرة إلى فلسطين.

وفي عام ١٨٤٢ وجه القنصل البريطاني في سورية، الكولونيل «تشارلز هنري تشرشل» نداء إلى يهود أوروبا تقدم فيه بمشروع يدعو إلى تهجير اليهود إلى فلسطين.

وفي عام ١٨٤٤ تأسست في لندن «الجمعية البريطانية - الأجنبية للعمل على إرجاع الأمة اليهودية إلى فلسطين التي تمتد من النيل إلى الفرات وترتبط بالامبراطورية البريطانية».

ثم توالت الكتب والمشروعات عام ١٨٤٥، وكان أبرزها مشروع الكولونيل (ميتفورد) عام ١٨٤٥ لاستعمار فلسطين يهوديًا تحت الحماية البريطانية.. وكتاب الكولونيل (غولر) عام ١٨٤٥. بعنوان (تهدئة سورية والشرق) الذي يتحدث فيه عن سبل الاستعمار اليهودي المنظم لفلسطين والذي من شأنه «تلبية الحاجات الضرورية لبريطانيا وحماية مراكز تجارتها». وقد عبر عن هذه السياسة بكل وضوح اللورد (شافتسبيري) في التعليمات التي أرسلها إلى السفير البريطاني في تركيا عام ١٨٥٤.

كذلك صدر في إيطاليا عام ١٨٥١ كتاب بعنوان (القدس والشعب العبراني) المؤلفه (بينتو موسولينو) دعا فيه إلى التعجيل بالاستعمار اليهودي لفلسطين، كوسيلة لنقل الثقافة الأوروبية إلى الشرق الأدنى وغرسها في تربته.»

إلا أن أبرز كتاب صدر في تلك المرحلة حول هذه المسألة هو: (المسألة الشرقية الجديدة) لمؤلفه (أرنست لاهاران) السكرتير الخاص لنابليون الثالث. وقد دعا المؤلف في كتابه ١٨٦٠ إلى إعادة بناء الدولة اليهودية في فلسطين تحت الوصاية الفرنسية. ولهذا الكتاب قيمة تاريخية، نظرًا للتأثير الذي مارسه على واحد من رواد الدعوة الصهيونية المعاصرة... وهو (موزس هس).

وقد أدركت بريطانيا، أهمية إعادة استخدام الدعوة الصهيونية. فتأسس في لندن عام ١٨٦٥ (صندوق اكتشاف فلسطين) الذي حدد هدفه الأساسي في مسح جغرافية فلسطين.

وكانت خاتمة هذه المشاريع، المشروع الذي تقدم به سير (لورانس أوليفانت) عام ١٨٨٠ وحاول من خلاله إقناع المسؤولين البريطانيين بالمنافع التي ستجنيها بريطانيا من جراء تزعمها للسياسة الهادفة إلى تبني الاستعمار اليهودي لفلسطين.

٣- «أحباء صهيون» تشكل الصهيونية السياسية:

يُعدّ عام /١٨٨٢/ نقطة انعطاف حاسمة في تاريخ الدعوة الصهيونية. ففي هذا العام بالذات انتقلت الإيديولوجية الصهيونية عمليًا من الصهيونيين الأغيار (المسيحيين) إلى صهيونية اليهود أنفسهم. كما يعدّ هذا العام بداية مسيرة الصراع الطويلة بين الصهيونيين الهادفين إلى إرغام جماهير اليهود على الانفصال عن مجتمعاتهم والتعلق بأفكار قومية بورجوازية، شوفينية ومتعصبة من جهة، واليهود المندمجين في مجتمعاتهم، المتأثرين بالاتجاهات الديمقراطية - الاشتراكية والليبرالية الداعية إلى حل المسألة اليهودية ضمن برنامج لحل جميع المسائل الاجتماعية والدينية الأخرى في المجتمع من جهة أخرى.

كما يعدّ هذا العام نفسه بداية ظهور أول جماعة صهيونية منظمة حددت لنفسها برنامجًا سياسيًّا واضحًا.

وبينما يعدّ بعض مؤرخي الصهيونية أن أول جماعة صهيونية كانت جماعة (أحباء صهيون). فإن مؤرخين آخرين يرون أن الجماعة الصهيونية الأولى هي جماعة (بيلو) (اختصار أربع كلمات: بيت يعقوب، تعالوا، لنرحل) التي أسسها طلاب يهود في جامعة القسطنطينية عام /١٨٨٢/ ونشرت نداءها الأول الذي يعدّ نموذجًا كاملاً للصهيونية اللاحقة.

وفي العام ذاته تأسست في فيينا أول جمعية قومية يهودية للطلاب الروس والنمساويين والألمان الدارسين في جامعة فيينا، وأطلقت الجمعية على نفسها اسم (قديمة). ودعا برنامج الجمعية إلى (بلورة الشعور القومي اليهودي) ومحاربة (الاندماج في المجتمعات الأوروبية) و (الهجرة إلى فلسطين واستيطانها وتأسيس الدولة اليهودية). إلا أن أهم هذه الجمعيات هي جمعية (أحباء صهيون) التي أسسها /٢٥/ طالبًا يهوديًا في جامعة (خاركوف) عام /١٨٨٢/. وقد كرس هؤلاء جهودهم للدعوة إلى الهجرة إلى فلسطين واستيطانها.

ولحقت بهذه الجمعية جمعية أخرى تأسست في (أوديسا). وفيها صدر كتاب (ليوبنسكر) بعنوان (التحرر الذاتي) الذي عدّته هذه الجمعيات بمثابة الكتاب المقدس، والذي يعرض المؤلف فيه آراءه حول المبادئ الأساسية لحل المسألة اليهودية عن طريق إقامة دولة يهودية.

وما كاد كتاب (بينسكر) يظهر حتى تلقفته الجمعيات الصهيونية في شطري أوروبا وسارعت إلى إجراء حوار مع مؤلفه. وقد استطاع قادة هذه الجمعيات إقناع (بينسكر) بتحديد فلسطين هدفًا لهجرة

اليهود واستيطانهم فيها وتأسيس دولتهم العتيدة.

ونصبه هؤلاء القادة الصهاينة رئيسًا لجمعية أحباء صهيون في أوديسا ١٨٨٣، على أن يساعده في توجيه وإدارة أعمال الجمعية (موشي ليلينبلوم) الذي أصدر بدوره عام ١٨٨٣ كراسًا بعنوان (بعث الشعب اليهودي في أرض أجداده المقدسة). وانتشرت فروع هذه الجمعية بسرعة في عدد من دول أوروبا الشرقية والغربية، فأصبحت الدعوة إلى (مؤتمر قومي عام) أمرًا حيويًا بالنسبة لهذه الجمعيات. وقد تمَّ بالفعل عقد أوّل مؤتمر لها في بولونيا عام /١٨٨٤م/، وشكلت بنتيجته اتحادًا فيدراليًا أطلقت عليه اسمًا توارتيًا تاريخيًا (مذكرة موسى).

ثم عقدت مؤتمرها الثاني في (دروسكينكي) عام /١٨٨٧/، واستبدلت تسميتها الفيدرالية باسمها السابق (أحباء صهيون) وتقرر توسيع النفوذ والتمثيل داخل الحركة في مؤتمرها الثالث الذي عقد في (فيلنوس) عام /١٨٨٩/. وانشق عن الحركة إثر هذا المؤتمر (آحادهام) مع أتباعه الروحانيين والثقافيين. وقد أسس هؤلاء جمعية (بني موسى) في عام /١٨٨٩/ للأغراض الثقافية والروحية.

إلا أن هذا التطور الذي شهدته الصهيونية في شطر أوروبا الشرقي لم تشهده الدعوة الصهيونية في الشطر الغربي من القارة الأوروبية. فقد تأخر تأسيس الجمعيات الصهيونية في أوروبا الغربية والوسطى حتى بداية العقد الأخير من القرن الماضي.

وقد ساهم (ناتان بيرنباوم) في تطوير ونشر الأفكار الصهيونية في صحيفته (التحرر الذاتي) التي ترأس تحريرها، وكذلك في كتابه (البعث القومي للشعب اليهودي في أرضه كوسيلة لحل المسألة اليهودية) عام /١٨٩٣/. ففي هذا الكراس ظهرت للمرة الأولى إلى الوجود لفظة (صهيونية) كبديل عن عبارة (قومية يهودية).

كما ساهم الفيلسوف اليهودي (مارتن بوبر) في الدعوة أيضًا لأفكار هذه الجمعيات. وفي عام /١٨٩٠/ أسس الصهيوني الروسي المهاجر (ليومو تزكين) في برلين (جمعية علمية للطلاب الروس اليهود). وفي عام /١٨٩١/ صدر كراس (بودنهايمر) بعنوان (أين نذهب باليهود الروس؟) وأجاب: (إلى فلسطين وسورية). وكتب (بودنهايمر) في مذكراته حول هذا اللقاء مع (وولفسون): «وهكذا كان أن ولدت الصهيونية الألمانية». واشترك الاثنان فيما بعد في تأسيس (نادي صهيون القومي اليهودي) وكذلك جمعية (أحباء صهيون) في مدينة (كولون) بألمانيا.

وسرعان ما انضم إليهم (بيرنباوم) وجمعية (إسرائيل الفتاة) التي تأسست في (برلين) عام /١٨٩٣/ واتفق الثلاثة على الدعوة إلى مؤتمر صهيوني عام «لصياغة الأهداف النهائية للصهيونية السياسية صياغة واضحة وجمع اليهود حولها».

وقد ناقش مؤتمر (برلين) الذي انعقد في عام /١٨٩٣/ هذه المشاريع وأقرها. وقبل انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول في (كولون) عام /١٨٩٦/، برزت أسماء في الحركة الصهيونية أمثال: بوهلندورف وباروخ ومايرسون ودافيفدور. وفي (كولون) بألمانيا، التأم شمل هؤلاء جميعًا عام /١٨٩٦/ في مؤتمر صهيوني ألماني عام. وقد تبنى المؤتمر برنامج ومشاريع مؤتمر برلين لعام /١٨٩٣/، وأطلق على مقرراته اسم (قضايا كولون).

وبعد عام واحد فقط، انعقد المؤتمر الصهيوني العالمي الأول في /٢٩/ آب /١٨٩٧/ في مدينة (بازل) بسويسرا، وهو المؤتمر الذي شهد ولادة الحركة الصهيونية العالمية المعروفة الآن. إلا أن التيار الصهيوني لم يكن التيار الوحيد في صفوف اليهود، إذ كان هناك تياران أساسيان هما:

- التيار الديني الذي يرى في اليهودية ديانة، ورسالة عادلة وقيمًا إنسانية، لايتطلب تحقيقها إقامة دولة.

- التيار الذي اندمج في المجتمعات المحيطة، وعدّ المسألة اليهودية جزءًا لايتجزأ من جملة المسائل الاجتماعية التي لا يمكن حلها إلا على أساس ديمقراطي اشتراكي ثوري.

٤- التطاحن الاستعماري والصهيونية:

كتب لينين عن هذه المرحلة: «...وقد رأينا من قبل أن مدّة التطور الأقصى للرأسمالية السابقة للاحتكار، الرأسمالية التي تسود فيها المنافسة الحرة هي مدّة /١٨٦٠ - ١٨٧٠/. وها نحن نرى الآن أنه بعد هذه المدّة بالذات بدأ بالظهور (المد) الكبير للغزوات الاستعمارية وتفاقم إلى درجة لا تقاس من أجل تقاسم العالم.»

احتدم الصراع بين الامبراطوريات الامبريالية المستعمرة، الإنكليزية والفرنسية والألمانية، على سورية وفلسطين والعراق.

وقد ربط المؤرخ السوفييتي (لوتسكي) بدقة وموضوعية بين ازدياد الحماسة للدعوة الصهيونية إلى تأسيس دولة يهودية في فلسطين من جهة، واحتدام التنافس والصراع الاستعماري للاستيلاء على فلسطين وسورية من جهة أخرى.

كذلك كتب اليهودي الماركسي (أبرام ليون) الذي اغتاله النازيون تحت عنوان (المسألة اليهودية: تحليل ماركسي): «دفع تطور الرأسمالية المسألة اليهودية في

اتجاهين متناقضين تماماً، فمن جهة ساعدت الرأسمالية على الاستيعاب الاقتصادي، وبالتالي الثقافي لليهود، ومن جهة أخرى ساعدت على نمو القومية عند اليهود نتيجة لاقتلاع الجماهير من مراكزها الاجتماعية التقليدية..».

ويتفق العالم الإنكليزي (ليفي هايمان) مع ليون في طرحه للمسألة اليهودية: «إن الرأسمالية هي التي طرحت المسألة اليهودية، ولكنها لم تستطع حلها، لأنها لم تكن قادرة على استيعاب اليهود وتمثلهم.»

ويرى الكاتب السوفييتي (يوري إيفانوف) في كتابه (احذروا الصهيونية):

«إن التناقضات بين انكلترا وفرنسا، وفيما بعد ألمانيا المتماسكة، في منطقة الشرق الأدنى، التي كانت لا تزال جزءاً من الامبراطورية العثمانية الهرمة، والصراع الدائر من أجل تقسيمها النهائي، أرغمت كلاً من الدول الاستعمارية.. على البحث عن ذرائع ملائمة لتوسيع مناطق نفوذها..».

٥- الصهيونية حركة رجعية في خدمة الامبريالية:

كان المد الثوري المتنامي يكتسح الطبقات الكادحة في أوروبا. ولم تكن البرجوازية اليهودية سوى الحليف الطبقي لهذه الحكومات ويذكر أن أموال هذه البرجوازية وفي مقدمتها أسرة روتشليد،

هي التي مكنت السلطات الرجعية من قمع ثورة /١٨٤٨/. بينما كان العمال اليهود، قد تم نفيهم من فرنسا.

وقد لاحظ لينين في هذا الصدد: «إن نسبة اليهود في الحركات الديمقراطية والبروليتارية تفوق في كل مكان نسبة اليهود بين السكان بصفة عامة.» ورأى لينين: «للمسألة اليهودية طرح واحد فقط: إما الاندماج أو العزلة. وفكرة القومية اليهودية هي فكرة ذات طابع رجعي واضح.. كما أنها تتناقض مع مصالح البروليتاريا اليهودية.» وفي وقت لاحق حسم لينين النظرة الماركسية العلمية إلى الصهيونية. فالنظرة الأعمق إلى الصهيونية تكشف عن جوهرها الحقيقي كأداة لتبرير المطامع الاستعمارية والاقليمية للبرجوازية اليهودية وللتبشير بالسلام الطبقي الخيالي بين اليهود وتوحيدهم على أساس القومية الشوفينية في البلدان المختلفة وعلى الصعيد الدولي.

كما كشف الكاتب السوفييتي يوري إيفانوف في كتابه (احذروا الصهيونية) عن الجوهر الطبقي للصهيونية وتحالفها العضوي مع الامبريالية، وأكد بشكل خاص على أن: «الصهيونية منظومة نظرات ومؤسسات رجعية تخدم الامبريالية، أي أنها ظاهرة طبقية.»

ولسنا بحاجة إلى المضي أبعد من ذلك

في التوكيد والبرهان على الجوهر الطبقي الرجعي للصهيونية وتحالفها العضوي مع الامبريالية. وفي كتابات روّاد الاستعمار والامبريالية وزعماء الحركة الصهيونية، الأدلة القاطعة. ففي عام /١٨٩٥/ كتب الامبريالي البريطاني (سيسيل رودس)«... ينبغي علينا نحن الساسة طلاب المستعمرات أن نستولي على أراض جديدة نرسل إليها فائض السكان.» وكان هذا بالضبط ما هدفت إليه مشاريع البارون اليهودي (هيرش) لتوطين فائض اليهود في الأرجنتين. ومشاريع المصرفي اليهودي الكبير (روتشيلد) لتوطين فائض اليهود في فلسطين.

ولا يقل روّاد الدعوة الصهيونية، ومن بعدهم زعماء الحركة الصهيونية السياسية، صراحة ووضوحًا في التعبير عن مخططاتهم وأهدافهم عن أقرانهم روّاد الامبريالية. فقد اتفق رواد وزعماء الصهيونية على الهدف الأساسي: الاستيلاء على فلسطين والتحالف مع الامبريالية.

وكان حامل لواء هذا الاتجاه مؤسس الصهيونية السياسية هرتزل، الذي وضع أسس مذهبه في كتابه (الدولة اليهودية) الصادر عام /١٨٩٦/. فهو يرى في نفسه مسيحًا جديدًا، كذلك الذي تراءى له في أحد أحلامه.

والسمة الرئيسة الثانية في تفكيره كما تعكسها رسائله ويومياته، هي عداؤه الشرس للحركات والأحزاب الثورية والاشتراكية. فقد كتب إلى الامبراطور الألماني (غليوم الثاني) عام /١٨٩٧/ حول مشروع لتهجير اليهود وتوطينهم في فلسطين تحت حماية ألمانيا.

أما السمة الرئيسة الثالثة في الاتجاه الهرتزلي، فهي ارتباطه وتحالفه الوثيق مع الامبريالية. إذ قضى السنوات السبع في زعامة الحركة الصهيونية متنقلاً بين امبراطور ألمانيا والسلطان العثماني والحكومة البريطانية والقيصرية الروسية طارحًا مشروعه لاستيطان اليهود في فلسطين أو مكان آخر تحت حماية هذه الدولة الامبريالية أو تلك وبرعايتها ومن أجل المصالح المشتركة التي ربطت بين حركته، منذ ظهورها، والامبريالية العالمية.

وهكذا، استجابة لموقعها الطبقي، تطوعت الحركة الصهيونية لمقاومة التيارات الثورية والاشتراكية، وصرف الجماهير اليهودية عن خوض معارك الصراع

الطبقي، وإراحة البرجوازية اليهودية الكبيرة من الخطر الذي تمثله بالنسبة لها الطبقات اليهودية الفقيرة. وبما أن بريطانيا كانت الدولة الامبريالية الرائدة، وجدت نفسها الحليف الطبيعي للصهيونية.

إلا أن الطرفين المتحالفين، الصهيونية والامبريالية، كانا يدركان استحالة جذب - الجماهير اليهودية وتوجيهها إلى فلسطين تحت الستار الامبريالي. وكانت الورقة الأساسية المتوفرة هي: اليهودية، أرض الميعاد، شعب الله المختار، القدس وصهيون، دولة إسرائيل التوراتية.

الفصل الثاني: استغلال الدين في العقيدة الصهيونية كحركة سياسية منظمة.

١- الحق التاريخي المزعوم لليهود في فلسطين:

في التوارة أن الرب قال لأبراهام: «إن جميع الأرض التي تراها، لك أعطيها، ولنسلك إلى الأبد.» (سفر التكوين ١٣:١٥).

وحدّد الرب هذه الأرض الموعودة لأبراهام ونسله: «لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات». (التكوين ١٥:١٨).

وفي فلسطين أرض كنعان قطع الرب وعدًا آخر لأبراهام بملكية أرض كنعان، مقابل وعد أبراهام للرب بالختان.

من هذه الوعود الأسطورية اتخذت الحركة الصهيونية ستارًا ومحركًا جماهيريًا، لتنفيذ مخططاتها الامبريالية الهادفة إلى استيطان فلسطين يهوديًا بحجة (الحق التاريخي) القائم على «وعد الرب لأبراهام ونسله بملكية أرض كنعان (فلسطين) ميراثًا إلى الأبد.»

٢- أسطورة العرق النقي:

كتب لينين في هذا العدد: «إن الدراسات العلمية الحديثة لا تنفي الخصائص القومية لليهود فحسب، بل تنفي أيضًا الخصائص العرقية، في الوقت الذي تضع فيه في المقام الأول خصوصيات تاريخ اليهود.»

يتساءل كاوتسكي: «هل السمات الخاصة باليهود نابعة من طابعهم العرقي؟» ويجيب بنفسه: «إننا لا نعرف بدقة حتى ماهو العرق بالذات... ويكفي أن نتتبع تاريخ الشعب اليهودي حتى تتوضح أسباب طابعه.»

أما رينان المتفقة في التاريخ فيقول: «إن

السيمياء الخاصة ونمط المعيشة لدى اليهود هما نتيجة للظروف الاجتماعية التي اثرت عليهم طوال قرون آكثر بكثير من كونهما سمة فارقة عرقية.»

والصهيونية تصر إصرارًا قاطعًا على عدّ اليهود، «دونما شك، أنقى وأصفى عرق بين كل الأمم المتمدنة في العالم».

تتجاهل الصهيونية على سبيل المثال، قصة «الخزر» وتاريخ تهودهم. والثابت تاريخيًّا أن «الخزر» من أصل تركي، وكانوا يسمون «طورانيين».

وقد كتب المؤرخ اليهودي ليفنس: «إن يهود روسياهم سلالة الخزر، وليس كما ظن الناس خطأ أنهم جاؤوا من ألمانيا.»

أما المؤرخ ليون بولياكوف فيؤكد: «أن أجداد اليهود الأوروبيين المعاصرين هم، بمعظمهم، من أصل أوروبي وليسوا من فلسطين.»

وينتهي عالم الأجناس اليهودي فريدريك هيرتس في كتابه الشهير (العرق والحضارة) إلى التأكيد بأنه لايوجد ثمة عرق يهودي.

ومع هذا تتمادى الصهيونية في إصرارها على صفاء العرق اليهودي، وتميزه وتفوقه، إذ يكتب ماكس نوردو: «اليهودي يتمتع بهمة كبيرة ومواهب عالية تفوقان همة ومواهب أي أوروبي عادي، ناهيك عن أولئك الآسيويين والأفريقيين الخاملين».

يتضح مما تقدم، أنه ليس ثمة عرق يهودي.

٣- أسطورة خصوصية الأمة والشعب اليهودي:

بهذا الصدد كتب (آحادهام) زعيم الصهيونية الروحية الثقافية، في كتابه «إعادة تقييم القيم»: «سيسود شعبنا اليهودي كل الشعوب الأخرى. إن إسرائيل هذه هي الأمة العليا.» أما الكاتب اليهودي (برنارد كوهن) فيكتب مطالبًا البشرية بتبجيل خاص: «إننا نحن المختارون، إن لنا الحق في المطالبة بتبجيل خاص...»

وفي رده على جماعة (البوند) كشف لينين عن جذور وارتباطات مفاهيم الأمة والقومية اليهودية عندما قال: «.. للأسف إن هذه الفكرة الصهيونية - فكرة الأمة اليهودية - خاطئة تمامًا ورجعية في

جوهرها..» وعن خصوصية اليهود يكتب: «إن فكرة شعب يهودي خاص، علاوة على أنها باطلة تمامًا من وجهة النظر العلمية، فهي رجعية في مرماها السياسي..»

والصهيونيون، إذ «ينكرون هذه الحقائق الثابتة تاريخيًا فإنهم يبتكرون تعريفًا جديدًا للأمة وللرابطة القومية بين اليهود.»

يقول (بينكسر): «المخرج الصحيح، والواقعي الوحيد، هو خلق أمة يهودية وشعب يعيش على أرضه الخاصة به.»

هذه المهمة يعبر عنها (هرتزل) بقوله: «الأمة في رأيي - هرتزل - مجموعة من الناس تكونت تاريخيًا، واكتسبت سمات مميزة بفعل الحياة المشتركة، فحافظت على وجودها ككل موحد بفضل العدو.» ويوضح (هرتزل) مفهومه للأمة: «إن جميع الشعوب مجتمعة أو منفصلة، والتي يعيش بينها اليهود، إنما هي ذات نزعة لا سامية ظاهرة أو خفية.» ويكمل مؤكدًا: «إن اللاسامية موجودة منذ الأزل وباقية إلى الأبد.»

هذا هو المنطق الصهيوني الخاطئ والرجعي والعنصري في جوهره، والهادف إلى عرقلة تحرر اليهود واندماجهم مع الشعوب التي يعيشون بينها، والمساهمة في النضال الديمقراطي الاشتراكي ضد القوى الرجعية والامبريالية في هذه البلدان.

وقبل أن نتساءل: كيف إذن نماوسينمو المجتمع اليهودي، يجيبنا الكاتب الإسرائيلي (رودي فيري): «إن الصفة اليهودية تفسر استمرار التاريخ اليهودي.» ويشرح (بن غوريون) هذه الصفة بقوله: «إن ما يربط بين اليهود صفة خاصة أساسية: رؤيا العودة! الخلاص في العودة إلى جبل صهيون!.. ويكمل (بن غوريون): «إن الشعب اليهودي يختلف عن كل شعوب العالم.. إنه شعب فريد ذو تاريخ فريد.»

وبهذا يكتمل المفهوم الصهيوني للأمة، فالأمة اليهودية أزلية خالدة بسبب خلود وجود العدو: اللا سامية. والقومية اليهودية فوق الطبقات والمجتمع والتاريخ بسبب صفة اليهود الخاصة. وبذا تصبح اليهودية كديانة ركيزة أساسية للصهيونية.

٤- اليهودية أداة للصهيونية:

منذ البدء لا يخفي الصهاينة هدفهم هذا، إذ كتب البروفيسور الصهيوني (ميتشر): «إذا كنا نبغي بقاء اليهودية... فإن علينا الحفاظ على الصهيونية.»

أما (هرتزل) فإنه يريحنا من البحث خلف هدف الصهيونية من الربط بينها وبين اليهودية عندما يكتب: «إن فلسطين تستقطب الوقائع لصالحها نظرًا لكونها العهد القديم لشعبنا الذي مانسيها أبدًا، وإن مجرد اسمها (فلسطين) يؤلف برنامجًا.»

إذن فمهمة اليهودية هي خدمة الصهيونية لتحقيق أطماعها. ولتحقيق هذا الغرض استخدمت الصهيونية التراث الديني اليهودي. وبهذه المطابقة بين الصهيونية واليهودية «تحولت اليهودية إلى وسيلة». إن استخدام الدين صفة لا تتميز بها الصهيونية عن غيرها من الحركات العنصرية الاستعمارية. فقد أغرق المستعمرون الإنكليز والفرنسيون البلدان الخاضعة لهم ببعثات «المبشرين».

وكان (هرتزل) قد عبر عن ذلك قبل خمسين عامًا، فكتب يقول: «إن نقطة التمركز في المسألة اليهودية هي البرجوازية اليهودية... وحل هذه المسألة يجب أن يجري بعد جعلها قضية سياسية دولية.»

ونتيجة لهذا التحالف، استطاعت الصهيونية بإيقاظها مسألة العداء للسامية، وتوثيق صلاتها بالامبريالية، شق طريقها بين صفوف اليهود.

٥- الصهيونية حركة سياسية منظمة:

«كانت السياسة الصهيونية منذ البداية، مرتكزة على التعاون مع قوى الرجعية والدول الامبريالية، كما كانت موجهة ضد الحركة الثورية، الاشتراكية، وضد قوى التحرر الوطني.. وليست هناك دولة إمبريالية لم تضع الصهيونية فيها آمالها، وحاولت استخدام الصهيونية، لتحقيق مآربها.»

- **المؤتمر الصهيوني الأول:** في /٢٩/ آب/١٨٩٧/ انعقد في مدينة بازل بسويسرا المؤتمر الصهيوني العالمي الأول بزعامة (هرتزل). وبانعقاد هذا المؤتمر تحولت الصهيونية إلى حركة سياسية عالمية غايتها القصوى: استعمار فلسطين وإخضاعها لسيطرة الصهيونية والإمبريالية، والمباشرة الفورية لإقامة المنظمة الصهيونية.

- **المؤتمر الصهيوني الثاني:** حقق نموًا عدديًا مضاعفًا. كما ازداد عدد الجمعيات والتنظيمات الصهيونية في القارتين الأوروبية والأمريكية. وكذلك تأسيس فيدراليتين صهيونيتين في الولايات المتحدة وكندا.

- **المؤتمر الصهيوني الثالث:** انعقد أيضًا في موعده المحدد /آب/ ١٨٩٩/ في مدينة بازل، وشهد هذا المؤتمر نموًا عدديًا ملحوظًا بين أعضائه وفي صفوف المنظمة الصهيونية العالمية. وقد تبنى هذا المؤتمر الأجهزة الدائمة للمنظمة الصهيونية.

- **المؤتمر الصهيوني الرابع:** انعقد في آب /١٩٠٠/ في لندن، وشهد هذا المؤتمر نموًا عدديًا كبيرًا. وشهد هذا المؤتمر أيضًا نموًا نوعيًا في قوة المعارضة، إذ نهض (وايزمن) ممثلاً للمعارضة وانتقد هرتزل، كما انتقد نشاط المنظمة وأسلوب عملها.

- **المؤتمر الصهيوني الخامس:** انعقد في آب ١٩٠١، واستطاع تحقيق إنجازين رئيسيين: أولهما تأسيس «الصندوق القومي اليهودي». أما الإنجاز الرئيسي الثاني فهو تنظيمي في الأساس. إذ راجع المؤتمر أنظمة المنظمة الصهيونية العالمية ومختلف الأجهزة المتفرعة عنها، وأدخل عليها عددًا من التعديلات.

- **المؤتمر الصهيوني السادس:** انعقد في /١٩٠٣/. تميزت المرحلة، بسمات رئيسية على الصعيدين الدولي والداخلي الصهيوني. فعلى الصعيد الدولي، كان التوسع الإمبريالي واكتساب مناطق النفوذ.

وكانت الحركة الصهيونية قد أحرزت آنذاك بعض النجاح في مجالات معينة. إذا أصبحت الصهيونية حركة سياسية عالمية تهتم بها مختلف الدول الامبريالية.

- **المؤتمر الصهيوني السابع:** انعقد في آب /١٩٠٥/. توفي هرتزل في تموز ١٩٠٤، فقدمت «لجنة العمل إلى المؤتمر مشروع القرار التالي:» يعلن المؤتمر الصهيوني السابع ما يلي: تتمسك المنظمة الصهيونية، دونما تردد، بالمبدأ الأساسي لبرنامج بازل، وترفض المنظمة، سواء كان ذلك غاية أم وسيلة، النشاطات الاستعمارية خارج فلسطين والأراضي المجاورة لها، كما يقرر. ثم أن هذا المؤتمر وضع الحركة الصهيونية في قلب الصراع الامبريالي على مناطق النفوذ في الشرق الأوسط.

الفصل الثالث: الاستعمار الصهيوني لفلسطين

١- فلسطين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين:

مع بداية القرن التاسع عشر، كانت فلسطين تابعة للسلطنة العثمانية، ولم تكن وحدة إدارية أو سياسية ذات كيان مستقل. وكانت تعرف باسم (سورية الجنوبية). وبغض النظر عن التقسيمات الإدارية ظلت

فلسطين بلداً مأهولاً تماماً بالسكان، إذ بلغ عدد سكانها في منتصف القرن التاسع عشر /٤٠٠/ ألف نسمة. كما كانت فلسطين تشكل جزءاً غير متميز من المجتمع الاقطاعي العربي الخاضع للحكم العثماني. والمرتبط ارتباطاً مباشراً، الأمر الذي أدى إلى تحول هذه الأقطار إلى سوق لتصريف الرأسمال الأجنبي، وتصريف المنتجات الأوروبية، ومورّد أساسي للمواد الخام. جاء ذلك نتيجة حتمية لتطور الرأسمالية في أوروبا وانتقالها إلى مرحلتها الأخيرة، مرحلة الامبريالية في أواخر القرن التاسع عشر. وقد ساعد على تحويل فلسطين والأقطار العربية الأخرى إلى سوق للمنتجات والرأسمال الأوروبيين نظام الامتيازات الذي بدأ في القرن السادس عشر، واستمر حتى أوائل القرن العشرين. وكانت فلسطين التابعة للباب العالي تعاني من سيطرة الملاك الكبار والإقطاعيين على الأراضي الزراعية. كما أن الصناعة والتجارة لم تلعب دوراً ذا أهمية في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وكانت الصناعات المنتشرة في المدن الرئيسة صناعات تحويلية تعتمد في الأساس على تصنيع الانتاج الزراعي، والصناعات الحرفية البسيطة. كما كان العمل الصناعي في حالات كثيرة جزءاً من عمل الفلاح وأفراد أسرته يقومون به في أوقات فراغهم، وفي الأوقات التي لا تتطلب عملهم في الأرض الزراعية. أما في حقل التجارة الخارجية، فقد سقطت فلسطين، في أحضان التوسع الاقتصادي الامبريالي، وتحولت إلى سوق لتصريف المنتجات الأوروبية واستغلال رؤوس الأموال الأجنبية، ومورّد أساسي للمواد الخام.

٢- الخطط الإمبريالية العالمية لاستعمار الشرق الأوسط:

منذ حملة نابليون بونابرت على مصر وسورية (١٧٩٨ – ١٨٠١)، وإخفاق هذه الحملة الذي لعبت فيه بريطانيا دوراً أساسيّاً، بدأ التنافس الاستعماري بين بريطانيا وفرنسا على منطقة الشرق الأوسط خاصة.

وقد لعب التنافس البريطاني – الفرنسي طوال النصف الأول من القرن التاسع عشر الدور الرئيسي في سياسة هذين البلدين تجاه الامبراطورية العثمانية عامة، ومنطقة الشرق الأوسط خاصة.

ومع التدخل الإنكليزي السافر الذي أدى إلى هزيمة واستسلام محمد علي، ترك أثره الواسع على منطقة الشرق

الأوسط برمتها. وكانت النتائج الطبيعية لهذه المرحلة: انهيار المراكز الصناعية القديمة وتخريب الحرف والصنائع المنزلية. وكذلك توطيد دور وقوة البرجوازية الكومبرا دورية نتيجة لتطور التجارة الخارجية، والضغط على الزراعة العربية.

وفي تركيا ذاتها ظهرت بعض التطورات الجديدة. فقد نشأت فئة صغيرة من البرجوازية الوطنية ذات الطابع التجاري، كما اشتدت عملية تفسخ العلاقات الإقطاعية في الريف، ونشطت الحركات الوطنية التحررية في عدد من الأقاليم التابعة للامبراطورية العثمانية، مما دفع فئة بيروقراطية متنورة إلى حث السلطان على إجراء بعض الاصلاحات لتلافي انهيار الامبراطورية.

وبصورة عامة، فقد ساعد «خط شريف ١٨٣٩ والقوانين اللاحقة المكملة له، على تحويل الامبراطورية العثمانية إلى شبه مستعمرة للدول الرأسمالية الأوروبية. كما فتح خط همايون ١٨٦٥ المرحلة الثانية من التنظيمات، أي مرحلة نهب واستعباد تركيا وممتلكاتها العربية من قبل الرأسمال الأجنبي.

لم تتحمل بعض جماهير الفلاحين هذا الاضطهاد والفوضى، فقامت بانتفاضة في لبنان /١٨٥٩/ اتسمت بطابع طبقي صرف.

وقد أثار افتتاح قناة السويس عام /١٨٦٩/، مطامع ألمانيا، التي دعا مفكروها ومنظروها الاقتصاديون والسياسيون منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى تغلغل النفوذ الألماني في الامبراطورية العثمانية والأقاليم العربية التابعة لها. وفي أواخر السبعينات ارتفعت الأصوات في ألمانيا مؤكدة أن النشاط الامبريالي هو مقياس قوة الأمة أو ضعفها في نظر العالم. كما ساهمت زيارات الامبراطور الألماني غليوم الثاني لتركيا وفلسطين في أعوام /١٨٨٩ - ١٨٩٨/ في تقوية الروابط بين البلدين والإعراب عن متانتها وعمقها.

وقد ساهم إعلان إفلاس تركيا عام /١٨٧٥/ ثم إفلاسها عام /١٨٧٩/ والحرب الروسية التركية /١٨٧٧ - ١٨٧٨/، أن أصبحت تركيا والأقاليم العربية سوقًا للتصريف الرأسمالي، ومصدرًا للمواد الخام بكل معنى الكلمة.

كل ذلك أدى إلى تنافس الدول الامبريالية الثلاث: ألمانيا وفرنسا

وبريطانيا، ودخولهما المرحلة الأخيرة التي انتهت بانفجار الحرب العامة الأولى.

٣- الخطط الصهيونية العالمية لاستيطان فلسطين يهوديًا:

تميزت الجهود الرامية إلى استيطان فلسطين يهوديًا بسمات متباينة أضفت طابعها على المراحل المختلفة لعملية الاستيطان منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى اندلاع الحرب العامة الأولى. فقد اتسمت المرحلة الأولى الممتدة من أربعينات وحتى ثمانينات القرن الماضي بطابع ديني على الغالب، وإنساني في حالات أخرى. ولم يكن لمشاريع هذه المرحلة طابع استيطاني قومي. كما أن المشاريع الأخرى، لم يكن لها أيضًا طابع قومي. إلا أن هذه المرحلة انتهت في مطلع الثمانينات، إذ شهدت فلسطين منذ عام /١٨٨٢/ موجات متعاقبة من المهاجرين اليهود الأوروبيين الشرقيين، تحت إشراف وتنظيم جماعات (أحباء صهيون).

وأقام هؤلاء الروّاد أول مستعمرة صهيونية لهم في فلسطين في نفس العام. وكانت مخاوف العرب قد بدأت تجد صداها داخل فلسطين وخارجها نتيجة لتدفق الهجرة الصهيونية.

كذلك عدّ الكتاب الفلسطينيون العرب «السيطرة الاقتصادية على فلسطين واستيلاء البنوك والشركات اليهودية على جميع المرافق والمنشآت الصناعية والتجارية خطرًا رئيسيًا ومباشرًا للاستيطان الصهيوني. كما يعد عام /١٨٩١/ أيضًا شاهدًا على بداية الاهتمام الأمريكي بفلسطين والدولة اليهودية المرتقبة. وارتفعت أصوات في أمريكا تطالب بالإفادة من هذه الأوضاع لصالح الولايات المتحدة.

وبرزت منذ التسعينات سمات هذه المرحلة من الخطط الصهيونية الرامية إلى استعمار فلسطين. كل هذا دفع العرب بدورهم إلى تكتيل قواهم والتصدي لمحاولات سلبهم أراضيهم وطردهم منها.

هذا الطابع للعلاقات استمر طوال المرحلة الثالثة أيضًا. وهي المرحلة التي بدأت مع انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول /١٨٩٧/ وإعلانه الصهيونية «حركة سياسية عالمية منظمة هدفها إقامة وطن قومي يهودي في فلسطين يضمنه القانون العام. والسمة الثانية هي اتجاه الصهيونية رسميًا وبشكل صريح إلى مختلف الدول الامبريالية لربط نفسها بها، ودمج خططها

معها وتحالفها التام وإياها. بعد غياب هرتزل عن المسرح الصهيوني، بدأت مرحلة جديدة في المخطط الصهيوني لاستيطان فلسطين. واتسمت هذه المرحلة بالتركيز الشديد على تأسيس المستوطنات في فلسطين واستمرار الهجرة إليها.

مع انفجار الحرب الامبريالية الأولى برزت ظواهر تركت أثرها العميق في ميدان الصراع من أجل الاستيطان الصهيوني في فلسطين. وأبرز هذه الظواهر اشتداد المقاومة العربية للصهيونية.

وقد عبرت هذه المقاومة عن نفسها بسلسلة من العرائض والبرقيات والمظاهرات خلال الأعوام /١٨٩٨ - ١٩٠٠/، كما عبرت عن نفسها بمهاجمة عدد من المستوطنات الصهيونية. ومع موجة الهجرة الصهيونية التالية (١٩٠٤ - ١٩١٤) اتسعت وتعمقت هذه المقاومة لتشمل إصدار المنشورات والكتب والصحف.

٤- تطابق الجهود الإنكليزية والصهيونية الرامية إلى استعمار فلسطين:

«نشبت الحرب نتيجة تصادم أقوى مجموعتين من أصحاب المليارات، هما المجموعة الأنكلو - فرنسية، والمجموعة الألمانية في سبيل إعادة تقسيم العالم.

ومع اندلاع الحرب /١٩١٤/ تحولت ساحة الصراع الفلسطيني إلى ميدان للترقب والانتظار، إذ كانت أطراف الصراع الثلاثة: الشعوب العربية والحركة الصهيونية والدول الامبريالية، غير قادرة على حسم موقفها بعد، كما كانت نتائج الحرب ومنعكساتها على هذا الطرف أو ذاك، غير مؤكدة.

وفي العامين الأولين للحرب خيّم شبح المجاعة على سكان سورية ولبنان وفلسطين، واضطر مئات الآلاف من السكان إلى هجرة منازلهم، مما أثار موجات من التظاهرات والانتفاضات الدامية المطالبة بالسلام والخبز من مدن سورية وفلسطين ولبنان والعراق.

أما بالنسبة للحركة الصهيونية، فقد كانت الحرب فرصة مواتية للغاية لتحقيق أهدافها. فاندفع قادة الصهاينة في اتجاهين متناقضين: الأول بنى خططه على أساس أن الحلفاء سيكسبون الحرب وسيحصل الصهاينة على فلسطين. والثاني

دعا إلى توثيق الصلات مع ألمانيا وتركيا، مفترضاً أنهما ستكسبان الحرب.

وفي تلك الأثناء، كانت بريطانيا أيضاً تحث الزعيمين الصهيونيين الموالين لها، وايزمان وسوكولوف على التوصل إلى اتفاق مع العرب، وبالفعل جرى الحوار والاتصال بين الطرفين، من الجانب العربي: ناصيف الخالدي، ومحمد كرد علي وغيرهما، ووضعت مشروعات لعقد المؤتمر إلا أن تمسك الزعماء العرب بشروط مسبقة لعقد المؤتمر، أدى إلى فشل هذه الجهود وعدم انعقاد المؤتمر.

وعلى الرغم من ذلك، فقد أصبح تحقيق هدف الصهيونية المرحلي.. أمراً شبه مؤكد إذ صدر (تصريح بلفور) الشهير في /٢/ تشرين الثاني (١٩١٧). وجاء في التصريح أن: «حكومة صاحب الجلالة تنظر بعين العطف إلى تأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين، وستبذل أقصى جهودها لتسهيل إنجاز هذا الهدف.. على ألا يؤدي ذلك إلى الإضرار بحقوق الطوائف غير اليهودية المقيمة في فلسطين».

❖ ❖ ❖